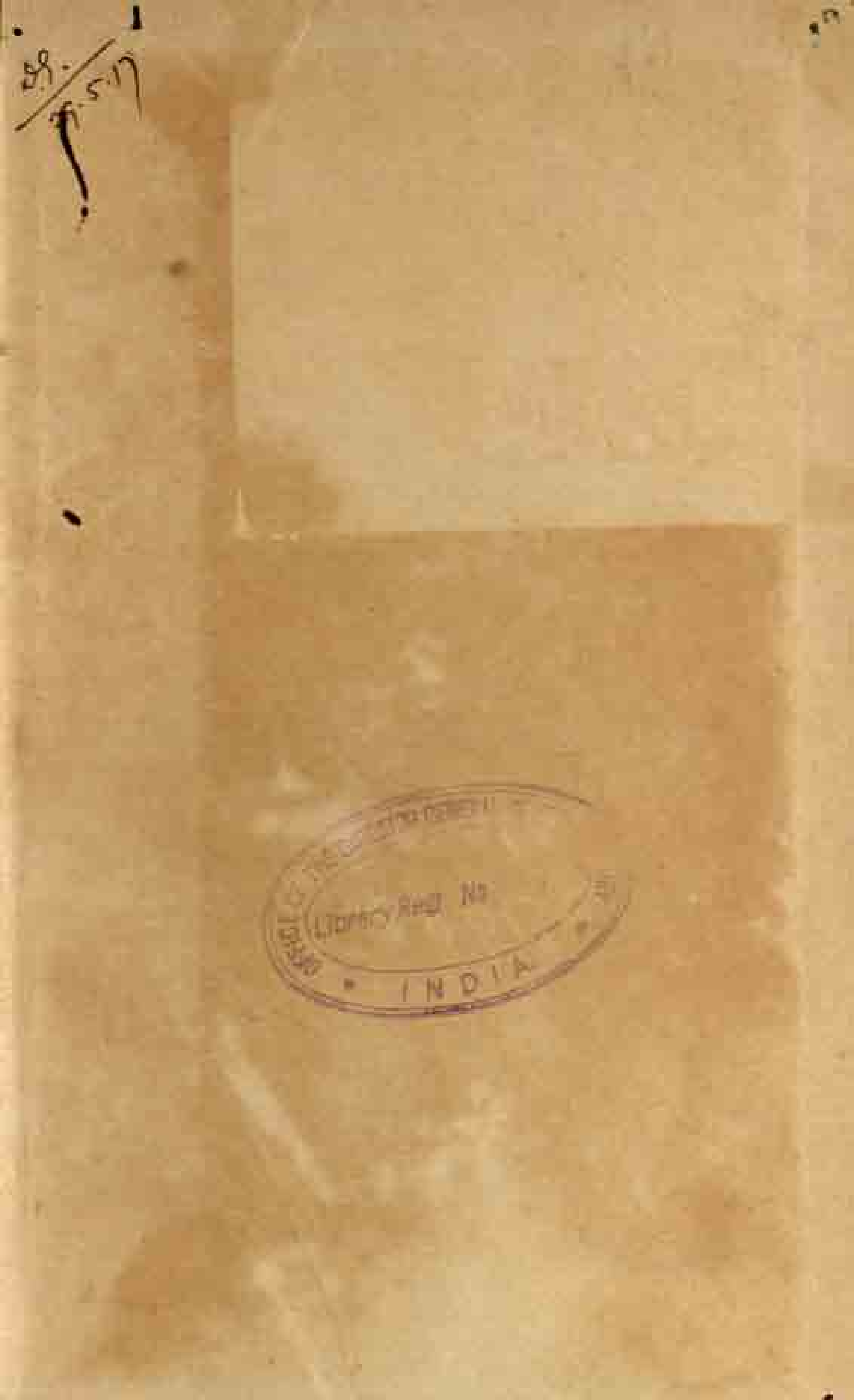

INDIA

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME CINQUANTE-SEPTIÈME



ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, L. LÉGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, ED. MONTET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, ETC.

Secrétaire de la Rédaction : M. PAUL ALPHANDÉRY.

VINGT-NEUVIÈME ANNÉE

TOME CINQUANTE-SEPTIÈME





PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1908

LES ORIGINES DE L'EUCHARISTIE

MESSE. — SAINTE-CÈNE

(TROISIÈME ET DERNIER ARTICLE[1])

II

Tableau des résultats obtenus par l'analyse des documents.

Notre analyse a porté sur quinze documents, ou groupes de documents, en grande partie indépendants les uns des autres et répartis sur l'espace d'un siècle, de l'an 50 environ à l'an 150. Nous ne sommes donc pas aussi dépourvus de témoignages sur la première tradition et les premières institutions chrétiennes que l'on se plaît parfois à le proclamer. Il y a beaucoup de questions posées par l'histoire politique, religieuse ou sociale de la société gréco-romaine à la même époque, sur lesquelles on serait bien heureux d'en avoir seulement la moitié autant.

Avant d'aller plus loin dans notre enquête il convient de grouper les résultats obtenus, afin de nous rendre compte de ce qu'ils ont de commun malgré leurs nombreuses divergences. C'est la condition indispensable, trop souvent négligée jusqu'à présent, pour aborder l'étude critique du témoignage des évangiles synoptiques sur la Cène. Je résume ces résultats sous les rubriques suivantes :

1) Voir les livraisons de juillet-août 1907, p. 1 à 56 et de septembre-octobre, p. 141 à 196. — Les renvois sans indication de tomaison se rapportent à ces deux articles précédents. Quand un renvoi vise une page du présent troisième article, il est libellé ainsi : « Voir ci-dessus. »

1. Nous n'avons trouvé aucune trace d'un enseignement ésotérique rattaché à l'eucharistie.

2. La dénomination la plus ancienne de l'acte que nous étudions est : τὸ κυριακὸν δεῖπνον « le repas du Seigneur » ou κλάσις τοῦ ἄρτου « fraction du pain ». Le terme εὐχαριστία « action de grâces » ou le verbe correspondant s'appliquent d'abord à la prière, par laquelle les fidèles rendent grâces pour les aliments et pour les bienfaits spirituels que Dieu leur dispense. Ils s'étendent bientôt au repas sacré dans son ensemble (*Ignace*, p. 33 et suiv. ; *Didaché*, p. 47) ; le nom eucharistie sert même à désigner par métonymie les aliments sacrés (*Didaché*, 9. 5 ; Justin, Ire *Apol.*, 66 ; v. s. p. 9).

3. L'eucharistie est à l'origine un repas religieux collectif, qui doit être d'une grande simplicité parce que sa valeur réside dans sa signification religieuse et non dans la jouissance des aliments (témoignage de *Paul*, v. s. p. 163, 164, 168 ; *Didaché*, p. 47 à 50 ; *Actes*, p. 180 ; *Pline*, p. 31-32 ; IV *Évangile*, p. 149).

4. L'élément essentiel, indispensable, de ce repas est du pain (tous les témoignages) ; il y a aussi probablement toujours de la boisson, quoiqu'elle ne soit pas toujours mentionnée. La nature de cette boisson ne paraît pas avoir eu grande importance, puisqu'elle n'est pas spécifiée en plusieurs cas. C'était en général du vin coupé d'eau, parfois aussi de l'eau pure (*Justin*, p. 11 ; gnostiques, p. 20 et suiv.). Le repas peut aussi comporter d'autres mets (*Synoptiques*, p. 193 ; *Paul*, p. 164 ; IVe *Évangile*, p. 149 ; Montanistes, p. 23 ; *Jude* et *II Pierre*, p. 24).

5. La participation à ce repas est réservée aux seuls membres de la communauté (*Justin*, p. 9 ; *Didaché*, p. 48, et d'une façon indirecte tous les témoignages).

6. Il peut être indépendant du culte proprement dit (*Actes*, p. 179 et 182 ; *Paul*, p. 165 et suiv. ; *Pline*, p. 28), comme aussi il peut y être associé (*Didaché*, p. 50, et indirectement *Ignace* et *Clément*).

7. Dans la première communauté de Jérusalem il semble

avoir été quotidien (*Actes*, p. 179 et suiv.), mais il n'en est plus ainsi ailleurs d'après tous les autres témoignages. Tous attestent que le repas eucharistique se célèbre fréquemment. Quand il y a dans les documents indication d'un jour précis, c'est le dimanche (*Actes*, p. 182; *Didaché*, p. 50; *Pline*, p. 28; *Justin*, p. 12); mais le témoignage le plus tardif, celui de Justin, prouve que la célébration regulière, le dimanche, n'exclut encore en aucune façon des célébrations occasionnelles à d'autres jours.

8. Nulle part le repas eucharistique n'a un caractère pascal. Seuls les trois évangiles synoptiques attribuent à la Cène de de Jésus avec ses apôtres un pareil caractère (p. 186 et 193).

9. Les témoignages attestent une tendance constante à régulariser la célébration du repas eucharistique, soit en condamnant les banquets où le but religieux de l'acte est négligé au profit de la bonne chère (*Paul*, p. 164; *Didaché*, p. 48 et suiv.; *Jude* et *II Pierre*, p. 24 et suiv.) — soit en proscrivant les repas pris en dehors de la présidence de l'évêque ou de son délégué pour n'autoriser que des repas ecclésiastiques célébrés à jour et à heure fixes, qui deviennent de simples actes rituels (*Ignace*, p. 33 et suiv.; *Clément*, p. 43) — soit en transformant le repas en un acte cultuel, c'est-à-dire en symbole de repas, pour échapper aux rigueurs de la loi romaine à l'égard des hétaeries ou par suite de nécessités matérielles (*Pline*, p. 29; *Justin*, p. 13 et 16; gnostiques, p. 22).

10. La transformation du repas eucharistique de la communauté en rite cultuel ecclésiastique ne supprime pas les repas eucharistiques privés entre chrétiens, mais ceux-ci sont jugés d'une façon de plus en plus défavorable par les chrétiens animés de l'esprit ecclésiastique (déjà *Paul*, p. 166; *Ignace*, p. 33 et suiv.; *Clément*, p. 44; *Jude* et *II Pierre*, p. 23 et suiv.).

11. Nulle part l'institution de l'eucharistie n'est rapportée à Jésus, excepté par *Paul* qui se réclame d'une révélation du Christ glorifié (p. 174 et suiv.), par *Luc*, qui dépend ici de

Paul (p. 189), et par *Justin* qui se réclame d'un évangile perdu pour nous (p. 10 et suiv.).

12. L'assimilation du pain au corps du Christ et du vin à son sang est attestée par *Justin* (p. 17) d'après le témoignage de son évangile, par les quatre évangiles de *Matthieu*, de *Marc* (p. 194), de *Luc* (p. 187) et de *Jean* (p. 149), par *Paul* (p. 159 et 169 et suiv.). Elle est complètement passée sous silence par les *Actes* (p. 182), par la *Didaché* (p. 56), par *Clément* (p. 45). Elle ne semble pas connue de *Pline* (p. 27 et suiv.). *Ignace* la connaît, mais il la volatilise en symbole mystique (p. 36-37), comme Paul l'avait déjà fait avant lui, quoique d'une façon différente. *Ignace* et le *IVe Évangile* prouvent qu'il y avait dans leur entourage des chrétiens qui ne l'admettaient pas (p. 38, p. 149). Les gnostiques la repoussaient (p. 20); certains d'entre eux pratiquaient quelque rite magique où il s'agissait bien de sang, mais pas de celui du Christ (p. 21).

13. Nulle part, excepté chez *Paul* (p. 174), nous n'avons trouvé l'idée que le repas eucharistique fût une commémoration de la mort du Seigneur, pas même chez *Luc* et chez *Justin* qui sont les seuls, avec Paul, à mentionner l'institution (cfr. spécialement *Ignace*, p. 39; *Didaché*, p. 56; *IVe Évangile*, p. 150 et passim). Justin, cependant, parle d'une commémoration de la souffrance du Christ, mais aussi d'une commémoration de l'incarnation (cfr. p. 8 et 16 sq.). Sa pensée n'est pas claire, parce qu'elle reflète des opinions originairement étrangères l'une à l'autre. Elle est en tous cas dérivée de témoignages antérieurs.

14. Dans aucun document l'eucharistie n'est présentée comme un sacrifice rédempteur ou autre dont le Christ serait le sacrificateur ou la victime. *Paul* (p. 167), la *Didaché* (p. 54), les *Actes* (p. 182), l'*Épître aux Hébreux* (p. 155), *Ignace* (p. 39), le *IVe Évangile* (p. 150), *Luc* (p. 188), excluent toute idée d'un sacrifice eucharistique quelconque. Quelle que soit l'interprétation que l'on donne aux témoignages de *Matthieu* et de *Marc* sur la valeur de la Cène,

le fait seul qu'ils ignorent l'institution du repas eucharistique suffit à établir qu'ils ne songent pas à attribuer une même valeur à l'acte eucharistique qu'à la Cène (p. 196).

15. Cependant il y a dans certains de nos documents une tendance à qualifier l'acte eucharistique de sacrifice, sans autre détermination (*Didaché*, p. 54), à le mettre en parallèle avec les repas sacrificiels des païens (*Paul*, p. 167) ou avec les sacrifices de l'Ancienne Alliance (*Clément*, p. 44). Mais dans aucun de ces témoignages la nature de ce rapprochement n'est précisée et là où elle l'est un peu plus, chez Justin (p. 19), il est dit expressément que les seuls sacrifices que les chrétiens puissent offrir à Dieu sont d'ordre spirituel.

16. Les éléments du repas du Seigneur ou de l'eucharistie cultuelle sont apportés par les fidèles pour l'usage de la communauté. Il semble ressortir de certains documents que les fidèles apportaient non seulement le pain et le vin nécessaires à la célébration, mais aussi d'autres dons en nature ou en argent (*Clément*, p. 45; Montanistes, p. 22; *Justin*, p. 15).

17. D'après *Clément* (p. 44) et *Justin* (p. 15) les offrandes doivent êtres remises aux évêques ou au président de la communauté. Ceux-ci les présentent à Dieu, les consacrent. Ce sont les oblations.

18. La valeur de la participation à l'eucharistie est considérée comme essentielle pour les chrétiens dans tous les documents étudiés, excepté dans l'*Épître aux Hébreux* et dans le *Pasteur* d'Hermas, qui n'en font aucune mention (p. 155 et p. 26). Tantôt l'absorption du pain et du vin eucharistiés est censée procurer directement la vie et l'immortalité (*Ignace*, p. 36; *IVe Évangile*, p. 150; implicitement *Justin*, p. 17); tantôt elle est simplement l'occasion d'une commémoration des bienfaits apportés aux hommes par le Christ (*Didaché*, p. 49 et 54; *Paul*, p. 173; *Luc*, p. 188 et suiv.; *Justin*, p. 15 et suiv.); tantôt elle procure une communion mystique avec le Christ (*Paul*, p. 169 et suiv.; *IV Évangile*, p. 150); tantôt enfin elle confère le pardon des péchés (*Matthieu*, p. 196, gnostiques, p. 21) ou la gnose

(gnostiques, p. 21 et 22). Il n'y a encore aucune doctrine générale ou commune sur ce point.

19. Souvent l'eucharistie est conçue, conformément à son nom, comme une action de grâces pour les dons matériels ou spirituels de Dieu aux disciples du Christ (*Justin*, p. 15 ; *Didaché*, p. 54 ; *Luc*, p. 186).

20. D'autre part elle présente un caractère eschatologique bien marqué dans plusieurs des plus anciens témoignages, en ce sens qu'elle doit reporter les participants à la pensée de l'établissement du Royaume de Dieu sur la terre et du retour prochain du Christ (*Paul*, p. 174 ; *Luc*, p. 189 ; *Matthieu* et *Marc*, p. 195 sq. ; *IVe Évangile*, p. 152 ; *Didaché*, p. 48, et implicitement aussi dans les *Actes*, p. 180, au moins pour les premiers chrétiens de Jérusalem).

21. Enfin et surtout — car c'est ici la seule donnée positive sur laquelle tous les documents étudiés s'accordent en parlant de l'eucharistie, sauf le IVe Évangile (p. 152) qui évidemment ne l'exclut pas — elle est l'affirmation de l'union, de la solidarité, de la communion, de l'alliance qui existe entre les chrétiens en tant que membres d'une société nouvelle fondée et inspirée par le Christ (*Justin*, 14 ; *Pline*, p. 28 ; *Ignace*, p. 36 ; *Didaché*, p. 55 ; *Paul*, p. 168 ; *Actes*, p. 179 ; *Luc*, p. 187 sq. ; *Matthieu* et *Marc*, p. 194 et 196 ; implicitement aussi *Clément*).

Tels sont les éléments dont nous disposons pour essayer de reconstituer la genèse et la première évolution de l'eucharistie. Toutefois, avant d'entreprendre cet essai de reconstitution, nous devons examiner de près la valeur historique du témoignage des évangiles synoptiques. Car il semble que sur plusieurs points ils sont en désaccord avec nos autres sources, notamment en attribuant à la Cène le caractère d'un repas pascal. Et comme ils sont les seuls documents qui prétendent nous faire connaître la pensée de Jésus lui-même, puisque Paul — nous l'avons vu — en appelle à une révélation du Christ glorifié, il importe au plus haut degré de nous

rendre compte de l'autorité historique de leurs récits sur la Cène et de la relation de cette Cène avec les repas eucharistiques des premiers chrétiens. Ce qu'il y a de moins clair, en effet, dans le rapprochement des résultats que nous venons de passer en revue, c'est le rapport qu'il peut y avoir entre le repas pris par Jésus avec ses apôtres la veille de sa mort et les repas eucharistiques célébrés par ses disciples après sa mort. S'il y a eu institution des repas eucharistiques par Jésus, comme le prétend Paul, et Luc à sa suite, comment se fait-il, non seulement qu'il n'y en ait aucune trace dans presque tous les autres textes, pas même dans les évangiles de Matthieu et de Marc, mais surtout que ces repas ne rappellent en aucune façon la Cène? Et s'il n'y a pas eu institution par Jésus, comment se fait-il que la pratique du repas ou du rite eucharistique ait été dès l'origine aussi générale parmi les nombreuses variétés de la chrétienté primitive? Si la Cène a été un repas pascal, comment se fait-il que le repas eucharistique, rattaché déjà par Paul au repas que Jésus prit avec ses apôtres la veille de sa mort et considéré de même par toute l'Église ultérieure, n'ait aucun caractère pascal d'après l'accord unanime des témoignages autres que ceux des évangiles synoptiques? Et si la Cène n'a pas été un repas pascal, comment se fait-il que les évangiles synoptiques lui aient attribué ce caractère pascal? Autant de questions auxquelles il faut essayer de donner une réponse, si nous voulons voir clair dans les origines de l'eucharistie.

III

Critique des récits des synoptiques sur la Cène.

1.

LA CÈNE A-T-ELLE ÉTÉ UN REPAS PASCAL?

Oui, d'après les trois premiers Évangiles (voir antérieurement, p. 186 et 193). Non, d'après le IVe Évangile (p. 142). Celui-ci, nous l'avons vu, ne parle même pas de la Cène. Il rattache à la multiplication des pains les instructions de Jésus relatives à l'eucharistie. C'est l'un des points les plus importants du conflit entre la relation historique du IVe Évangile et celle des synoptiques. Il faut choisir entre son témoignage et le leur. On ne comprend pas bien l'attitude des théologiens qui, d'une part considèrent le IVe Évangile comme l'œuvre de l'apôtre Jean, c'est-à-dire du seul témoin oculaire de la vie de Jésus dont nous posséderions un témoignage direct, et qui, d'autre part, continuent à considérer la Cène comme un repas pascal et l'eucharistie comme une institution établie par Jésus à cette occasion. Ce n'est vraiment pas la peine de consacrer tant d'efforts à sauvegarder l'origine apostolique directe du IVe Évangile, pour ne plus tenir aucun compte de son témoignage dans une question aussi capitale !

Seulement la critique biblique a solidement démontré le caractère non historique du IVe Évangile et prouvé, à mon avis d'une façon définitive, qu'il ne saurait être l'œuvre de l'apôtre Jean. Le IVe Évangile, comme les autres et plus que les autres, est une œuvre non apostolique, composée d'après

des traditions écrites ou orales antérieures. Il a connu nos évangiles synoptiques et leur est par conséquent postérieur. Enfin il est dominé depuis le premier jusqu'au dernier mot par un mysticisme religieux et théologique, entièrement conforme à l'esprit de la philosophie judéo-hellénique de son temps, pour laquelle l'histoire n'a aucune valeur propre, mais n'a de signification que comme allégorie ou symbole de vérités morales ou religieuses[1].

Ce sont là des conditions peu favorables à l'autorité historique de son témoignage. Pour peu que l'on soit familiarisé avec le symbolisme du IV[e] évangéliste, on reconnait fort bien pourquoi il a passé sous silence la Cène, quoiqu'il parle d'un repas qui a lieu la veille de la crucifixion, au cours duquel Jésus annonce à ses apôtres la trahison de Judas[2], et pourquoi il place la mort de Jésus l'après midi précédant le repas pascal. C'est que Jésus est pour lui l'agneau pascal véritable, dont celui du repas pascal n'était que le type prophétique. Il l'a présenté comme tel dès le début de son récit (**1**. 29). Il le fait mourir au jour et à l'heure où l'on immole l'agneau pascal et, pour que le lecteur capable de comprendre ces symboles sublimes ne s'y trompe pas, il a soin de l'avertir que les os de Jésus crucifié ne furent pas brisés, comme le furent ceux des deux larrons crucifiés à ses côtés (**19**. 33) ; la Loi prescrivait, en effet, de ne pas briser les os de l'agneau pascal[3]. Enfin dès le début du ch. **12** il a spécifié que l'onction de Béthanie eut lieu six jours avant Pâques, tandis que Matthieu (**26**. 2) et Marc (**14**. 13) la placent deux jours avant Pâques, parce que le 10 Nisan était le jour où l'on consacrait l'agneau pascal. L'idée d'assimiler

1) Ce n'est pas ici le lieu de développer cette thèse. Je me permettrai de renvoyer le lecteur pour plus ample démonstration à mon ouvrage sur le IV[e] *Evangile*, déjà mentionné p. 141 et au beau livre de M. A. Loisy, *Le Quatrième Evangile* (Paris, Picard, 1903).

2) *Jean*, **13**. 2, 21 à 30 ; *cfr*. **18**. 1 et suiv., qui suit immédiatement la fin des enseignements censément donnés au cours du repas.

3) *Exode*, **12**. 46 ; *Nombres*, **9**. 12. L'évangéliste renvoie lui-même à cette disposition de la Loi (**19**. 36)

Jésus à l'agneau n'est d'ailleurs pas de lui. Elle semble avoir été assez répandue dans la première chrétienté. Paul, nous l'avons vu, s'écrie : « Christ, notre Pâque, a été immolé[1]. » L'auteur des *Actes* (8. 30 à 35), celui de la *Ire Épître de Pierre*, **2**. 22 à 25[2], appliquent à Jésus la prophétie d'Ésaïe (**53**), où le serviteur de l'Éternel est comparé à l'agneau que l'on mène à la boucherie. Pour le voyant de l'*Apocalypse* (**5**. 6, 12 ; **13**. 8) le Christ est l'agneau qui a été immolé. Le quatrième évangéliste se borne donc à prendre dans la tradition dont il dispose une donnée assez répandue. En l'adaptant à son récit il ne pouvait évidemment pas reproduire en même temps la tradition représentée par les synoptiques, d'après laquelle Jésus mange l'agneau pascal avec ses apôtres.

Cette tradition, il la connaît ; tous les critiques sont d'accord sur ce point. Il en garde la dénonciation de Judas au cours du dernier repas de Jésus avec ses apôtres. Il reproduit, sous une forme qui lui est propre, ce qui est — nous le montrerons plus loin — l'idée centrale de la Cène d'après les synoptiques, l'idée d'union, d'alliance avec le Christ, dans ces admirables instructions et dans ces effusions mystiques incomparables du repas dit du Cénacle (**14** à **17**). Bien plus, il semble viser les paroles mêmes de la Cène dans l'étrange épisode du chap. **19**, où le coup de lance du soldat romain fait jaillir du flanc de Jésus crucifié du sang et de l'eau. Ce n'est pas là, en effet, un détail sans importance à ses yeux ; il en appelle, pour le certifier, au témoignage d'un témoin oculaire dont la parole est au dessus de toute contestation, et il y voit la réalisation de la prophétie de *Zacharie*, **12**. 10 : « ils regarderont à celui qu'ils ont percé ». Or, ces paroles n'ont aucun sens, si elles se rapportent au fait matériel qu'il vient de raconter. Mais si, conformément au symbolisme constant de sa narration, l'eau et le

1) *I Corinthiens*, **5**. 7. Voir plus haut p. 156. Chez Paul, je le rappelle, il ne s'agit que d'une simple image littéraire.

2) Voir aussi *I Pierre*, **1**. 19.

sang qui jaillissent du crucifié symbolisent les deux rites sacrés de la première chrétienté, le baptême et l'eucharistie, qu'il fallait bien rattacher d'une façon quelconque à Jésus, alors tout devient clair. D'après Paul, en effet, et d'après Luc, le repas du Seigneur était la communion au sang du Christ ; il devait être célébré en souvenir de Jésus et Paul recommande même aux fidèles de commémorer la mort de Jésus à cette occasion, ils doivent « regarder à celui qui a été transpercé ». N'oublions pas que cette relation mystique de l'eucharistie avec le Christ est rapportée par le quatrième évangéliste au jour même où, d'après les synoptiques, Jésus prend la Cène avec ses disciples et prononce les fameuses paroles sur son corps et son sang.

Il y a donc dans le récit du IV

Il y a donc dans le récit du IVᵉ Évangile des échos manifestes de ceux des synoptiques et de Paul. S'il écarte la Cène proprement dite, c'est-à-dire le repas pascal, c'est de propos délibéré et l'on voit fort bien pour quelles raisons il agit ainsi, tandis qu'on ne voit aucune raison pour laquelle la version des synoptiques aurait été substituée à la tradition représentée par Jean, si celle-ci était primitive. Il ne me paraît pas douteux que l'assimilation de Jésus à l'agneau d'Ésaïe ou à l'agneau pascal est un produit de la piété poétique ; mais elle doit avoir été suggérée à l'imagination chrétienne par quelque fait positif. Elle procède et ne peut procéder que du rapport qu'il y avait eu entre une fête de Pâques et la mort de Jésus, c'est-à-dire d'une concordance qui corrobore dans ses grandes lignes la version des synoptiques. Si le fait était sorti de l'image, il n'en serait pas sorti sous cette forme d'un repas pascal pris par Jésus avec ses apôtres, puisqu'un tel fait était la négation même de l'image. Jésus ne pouvait pas à la fois être l'agneau et le manger. C'est l'image qui est sortie du fait, par application naturelle du symbolisme de l'Ancien Testament à Jésus, d'autant plus que, comme nous le verrons plus tard, ce n'est pas le repas eucharistique qui a pu l'engendrer.

Ainsi le synchronisme entre la fête de Pâques et la mort

de Jésus doit être considéré comme un antécédent de la version représentée par le IVe Évangile, non l'inverse. D'autre part, la détermination synoptique de la Cène reçoit une confirmation éclatante de l'apôtre Paul. Celui-ci affirme, en effet, que l'assimilation du pain au corps du Christ et de la coupe à son sang a été proclamée par Jésus dans un repas qu'il prit dans la nuit où il fut livré. Nous avons vu que ce fait positif ne peut pas être considéré comme le produit de la révélation échue à Paul[1]. Le témoignage de Paul est de beaucoup antérieur à la rédaction des synoptiques. C'est le plus ancien que nous possédions.

Sur les deux points essentiels où le témoignage du IVe Évangile est le plus en désaccord avec celui des synoptiques : la relation de la Cène avec une fête de Pâques et la célébration de la Cène comportant les paroles eucharistiques la veille de la mort de Jésus, c'est le témoignage des synoptiques qui est confirmé soit par la critique interne, soit par le plus ancien document que nous possédions. En dehors même de toutes les considérations d'ordre général qui annulent l'autorité historique du IVe Évangile, nous ne pouvons donc pas hésiter à donner la préférence au témoignage des synoptiques.

Mais de ce que la tradition des synoptiques est meilleure, il ne résulte pas encore qu'elle soit bonne. Paul confirme bien, d'une manière qui me paraît irréfutable à moins de faire arbitrairement violence au texte, la célébration de la Cène par Jésus dans la nuit où il fut trahi, mais il ne dit rien de la nature pascale de ce dernier repas[2]. Et c'est justement cette identification de la Cène avec le repas pascal qui suscite de graves objections, parce que la chronologie de la Passion qui en découle paraît inadmissible. Un grand nombre de critiques ont peine à admettre que Jésus ait été arrêté

1) Voir p. 175 à 179.
2) Voir p. 156.

dans la nuit de Pâques, jugé par le Sanhédrin de grand matin, conduit devant Pilate et crucifié, en ce premier jour des pains sans levain qui était la fête la plus solennelle du Judaïsme ; que ce même jour Jésus, conduit au Golgotha, ait pu rencontrer Simon de Cyrène revenant des champs et que celui-ci ait consenti à porter la croix ; que Joseph d'Arimathée ait acheté un drap mortuaire et les saintes femmes des aromates ; que l'on ait enfin procédé à la mise au tombeau même provisoire en ce jour sacré. Or, si Jésus n'a pas été crucifié le 15 Nisan, premier jour des azymes, la Cène qui a été célébrée la veille de sa mort n'était pas le repas pascal et la tradition représentée par les synoptiques fait erreur, elle aussi. D'autre part, on fait observer que le récit même de la Cène dans les synoptiques ne correspond guère à ce que nous savons du repas pascal tel qu'il se célébrait chez les Juifs. Même en laissant de côté le IV[e] Évangile dont l'autorité historique est insuffisante, on peut donc se demander si les synoptiques n'ont pas, eux aussi, reproduit une tradition inexacte en faisant coïncider la Cène avec le repas pascal et, par conséquent, le supplice de Jésus avec le jour même du 15 Nisan. Ces objections-là ont beaucoup plus de poids que celles tirées du IV[e] Evangile. Cependant elles ne me paraissent pas décisives.

Toutes les difficultés que l'on éprouve à concilier les divers incidents de la version synoptique avec le caractère sacré du premier jour des azymes proviennent de deux causes. D'abord on considère les récits évangéliques comme un procès verbal des événements, exact jusque dans ses moindres détails. Rien cependant n'est moins probable. Il est universellement reconnu que nos évangiles synoptiques ont été composés au moins quarante ans après les événements racontés — nous prenons expressément l'estimation la plus modérée, car il est très vraisemblable que tous trois, notamment Luc et Matthieu, ont reçu leur rédaction définitive plus tard encore. Tout le monde est d'accord à reconnaître que ces évangiles ont été rédigés d'après des sources antérieures. En ce qui

concerne les récits de la Passion, nous n'avons aucun renseignement sur la nature de ces sources[1]. La tradition, assurément, paraît s'être fixée plus tôt sur ces points essentiels, puisqu'il n'est guère de partie de l'histoire évangélique où ses divers témoins présentent une concordance plus étroite. Il suffit, pour s'en rendre compte, de comparer ces récits relatifs à la Cène, à l'arrestation et à la condamnation de Jésus, avec ceux relatifs à la résurrection qui sont tous différents les uns des autres. Mais, malgré tout, il est bien difficile d'admettre que dans de pareilles conditions on puisse faire fond sur des détails tels que l'achat d'un drap mortuaire ou le fait que Simon de Cyrène revenait des champs.

En réalité nous ne savons presque rien sur les conditions dans lesquelles Jésus fut jugé, crucifié, mis au tombeau. D'après les seuls documents que nous possédons, les plus fidèles disciples sont à ce moment tellement troublés qu'ils se dispersent ; ils ne sont plus témoins des événements et le témoignage des adversaires de Jésus, de ceux qui sont à l'œuvre à cette heure tragique, nous ne le possédons pas. La tradition chrétienne elle-même, quoique fixée de bonne heure, ne sait nous dire autre chose que ceci : jugement, crucifixion, tout se fit avec une très grande rapidité, en présence d'une foule hostile, et le corps du crucifié fut déposé d'une façon toute provisoire, jusqu'à ce que le sabbat, qui suivait immédiatement ce jour de Pâques, fût passé. Et quand le sabbat est passé, le corps de Jésus a disparu. On ne sait ce qu'il est devenu. J'ai déjà indiqué dans mon livre sur *Le IVe Évangile*, p. 285, qu'il ne me paraît pas possible de voir de véritables séances du sanhédrin dans la réunion matinale de quelques sacrificateurs et docteurs de la Loi chez Caïphe. Il n'y a dans les récits évangéliques aucune trace

1) Il ne semble pas qu'il y eût rien sur la Passion dans le recueil des Logia. C'est donc vraisemblablement dans l'Évangile de Marc ou plutôt dans les récits qui lui ont servi de sources que nous trouvons la plus ancienne forme évangélique de la tradition relative à la Passion. Ces récits devaient, à l'origine en tous cas, provenir de Jérusalem.

d'une condamnation régulière, mais simplement recherche des moyens de faire mourir Jésus. Les sacrificateurs le conduisent au tribunal de Pilate, non pas pour demander la ratification d'une sentence du sanhédrin, mais pour l'accuser, et c'est la foule qui réclame l'application de la peine romaine de la crucifixion (*Matthieu*, **26**. 57 à 68; **27**. 11 à 26; *Marc*, **14**. 53 à 65; **15**. 1 à 15; *Luc*, **22**. 54, 66 à 71; **23**. 1 à 5, 13 à 25). Le récit de Luc, plus amplifié, plus éloigné aussi de la réalité, suppose déjà une réunion plus complète du sanhédrin (**22**. 66). Mais on peut juger de sa précision historique, quand on voit qu'il place dans la même matinée la réunion du corps des anciens et des scribes, la dénonciation de Jésus à Pilate par les sacrificateurs, le renvoi de Jésus de Pilate à Hérode, la comparution devant Hérode, le retour de Jésus chez Pilate, une convocation des sacrificateurs, des archontes et du peuple au tribunal de Pilate, la condamnation prononcée par celui-ci, la marche de Jésus jusqu'au Calvaire situé hors de Jérusalem, tout cela de bon matin, puisqu'à la sixième heure, c'est-à-dire à midi, Jésus est déjà en croix (**23**. 44)! Nous n'exagérons donc pas en disant qu'une grande obscurité règne sur ces événements solennels. Étant données la nature et les conditions des seuls témoignages que nous possédons, il ne peut en être autrement.

La seconde cause d'erreur dans l'appréciation de la chronologie de la Passion telle que la donnent les synoptiques, c'est l'attribution du caractère pleinement sabbatique au 15 Nisan, premier jour des azymes. On part de là pour déclarer que les événements rapportés par les synoptiques n'ont pas pu se passer ce jour là, parce que tout travail était interdit. Mais rien n'est moins démontré qu'une pareille assertion. La Loi établissait une différence bien marquée entre le premier jour des azymes et le sabbat. On ne devait pas travailler ce jour là, parce que c'était un jour de fête, mais la préparation des aliments était expressément autorisée, contrairement à ce qui se passe les jours de sabbat (Exode, **12**. 16). Ce n'était pas le repos strict, intransigeant, qui caractérisait la fête de

Pâques comme le sabbat; c'était l'obligation de manger du pain sans levain. Aussi est-il spécifié ailleurs que le travail interdit, c'est le travail professionnel (melêcheth habôdah; *Lévitique*, **23**. 7; *Nombres*, **28**. 18). Les pharisiens étaient probablement, sur ce point comme sur tant d'autres, plus exigeants que le restant de leurs coreligionnaires. Nous en avons un curieux exemple dans la controverse entre pharisiens et sadducéens que rapporte la Mischna de *Menaḥot* (65ᵃ) : la Loi ordonnait d'offrir à l'Éternel les prémices de la moisson, « le lendemain du sabbat » à l'occasion des azymes (*Lévitique*, **23**. 11 et 15); les pharisiens pensaient que ce sabbat était le premier jour des azymes, sur quelque jour de la semaine que tombât la Pâque, mais les sadducéens se refusaient à identifier ce jour avec un sabbat et soutenaient que le sacrifice de l'orge devait être offert le lendemain du premier sabbat proprement dit, c'est-à-dire le dimanche de la semaine des azymes. Nous n'avons pas le droit de conclure de ce texte que l'interprétation sadducéenne était appliquée à Jérusalem à l'époque de Jésus, en alléguant que les sacrificateurs appartenaient en général au parti sadducéen ; ce serait téméraire[1]. Mais nous y voyons une preuve valable que les sadducéens n'assimilaient pas le 15 Nisan à un sabbat. Or, ce sont les sacrificateurs sadducéens qui ont condamné Jésus. En agissant comme il est rapporté au lendemain du repas pascal ils ne devaient donc pas être arrêtés par le scrupule de violer le repos sabbatique. Et à

1) Le témoignage de Josèphe est contradictoire sur ce point. Dans *Ant. Jud.*, III. **10**. 5, il dit que le sacrifice des prémices de l'orge se faisait le deuxième jour des azymes, c'est-à-dire le 16 Nisan. Mais dans *Ant. Jud.*, XVIII. **3**. 4 il dit que la fête de la Pentecôte, qui se célèbre cinquante jours après Pâques, doit être célébrée le jour après le sabbat, par conséquent le dimanche. Comme d'après la Loi (*Lévit.* **23**. 15 et suiv.), il fallait compter les cinquante jours de Pâque à Pentecôte à partir du lendemain de sabbat où l'on offrait le sacrifice des prémices, il prend donc ici le terme sabbat au sens strict, selon l'interprétation sadducéenne. — Philon place le sacrifice de l'orge le jour qui suit immédiatement le premier des azymes (*De Septenario*, 20 ; éd. Mangey, II, p. 294). Mais on peut se demander s'il parle d'après l'usage réel ou s'il ne se borne pas à commenter le texte de la Loi tel qu'il l'entend.

partir du moment où Jésus est livré à Pilate, ce ne sont plus les Juifs qui sont les exécuteurs du drame, ce sont les agents du procurateur romain.

Mais il y a plus. Il faut en ces matières incertaines s'efforcer toujours de se placer en présence de la réalité de la vie. La fête de Pâques amenait à Jérusalem un nombre immense de pèlerins de toute la Palestine et de toutes les colonies juives. La ville sainte était bondée de monde. C'était une fête joyeuse, une fête de délivrance. Était-il matériellement possible que la population observât en de pareilles circonstances le strict repos sabbatique, comme en un sabbat ordinaire? Quand il faut héberger, nourrir, occuper des centaines de milliers de personnes, il est impossible de se dispenser de tout travail. Et à plus forte raison lorsque le lendemain de ce jour de fête est un sabbat véritable, comme c'était le cas d'après les synoptiques l'année où Jésus fut crucifié.

L'incompatibilité entre les événements racontés par les synoptiques et le repos observé le premier jour des azymes n'existe donc pas de la manière rigoureuse que de nombreux critiques ont fait valoir. Nous croyons en avoir donné des preuves suffisantes. Mais alors même que nous ne les aurions pas, est-il a priori admissible qu'une tradition émanant de Jérusalem, comme celle de la Passion — car elle n'a certainement pas été élaborée dans le monde grec — qu'un auteur familiarisé avec les choses juives comme le premier évangéliste, aient attribué au premier jour des azymes un ensemble de faits qui eussent été en opposition manifeste avec la Loi juive et la pratique de cette loi à Jérusalem? De deux choses l'une, en effet : ou bien cette tradition est fondée et alors la question est résolue par le fait même ; ou bien elle est légendaire. Mais est-il compréhensible alors que l'imagination pieuse de ces chrétiens palestiniens ait forgé un récit incompatible avec les mœurs et les pratiques du milieu où ils vivaient? Qu'on fasse aussi large qu'on voudra la part de l'imagination populaire dans la mise en scène du jugement et de la crucifixion — et cette part est considérable, l'épisode de Pilate se

lavant les mains devant la foule pour attester qu'il est innocent de ce crime ou la succession invraisemblable des événements rapportés par Luc à la matinée du 15 Nisan suffisent à le prouver — le fait même de la crucifixion le premier jour des azymes est un élément qui ne doit pas avoir été créé par les narrateurs, surtout si le premier jour des azymes comportait pour eux le plein repos sabbatique. Pourquoi auraient-ils placé la crucifixion ce jour là? Il n'y avait aucune raison pour cela. En tous cas on ne trouve dans les récits évangéliques aucune allusion à quelque signification allégorique ou même simplement symbolique qui eût pu suggérer cette concordance. Du moment qu'elle n'est pas impossible, il n'y a aucun argument suffisant pour nous autoriser à la contester.

Ce qui confirme cette conclusion en effet, c'est la pauvreté des explications qui ont été proposées, par ceux qui contestent l'historicité de la version synoptique, pour rendre plausible la formation d'une pareille légende. Les premiers chrétiens, dit M. Théodore Reinach[1], savaient que Jésus avait été mis à mort à Jérusalem. « Quel motif pouvait amener un Galiléen à Jérusalem? On a supposé naturellement (!) qu'il s'agissait d'une fête, et plus particulièrement de celle de Pâques, la plus importante de l'année ». Puis, reprenant une idée déjà entrevue par Strauss[2], il justifie cette hypothèse dénuée de toute preuve, en alléguant qu'il fallait bien trouver une explication à la célébration de l'agape chrétienne qui se terminait par le mystère de l'eucharistie et que l'on inventa un souper pascal chrétien substitué par Jésus au repas pascal juif, en se fondant sur la comparaison déjà faite par saint Paul : « Le Christ, notre agneau pascal, a été immolé ». Et voilà tout! Le malheur est que le repas eucharistique des premiers chrétiens n'a jamais été un repas pascal, comme l'analyse des documents nous l'a surabondamment prouvé, et que par conséquent l'explication, gratuitement attribuée aux chrétiens, n'aurait eu aucune valeur.

1) *La fête de Pâques* (Paris, Leroux, 1906), p. 13 et p. 15.

2) *Leben Jesu*, 1re éd., II, p. 413.

L'explication proposée par M. Goetz[1] ne vaut guère mieux. Comme les premiers chrétiens, dit-il, voyaient en Jésus l'accomplissement de tout l'Ancien Testament, ils furent portés à voir dans sa mort l'accomplissement du sacrifice pascal et dans son dernier repas le repas pascal, d'autant plus facilement que Jésus était en effet mort à peu près au moment où l'on immolait l'agneau pascal. C'est toujours le même procédé antiscientifique, consistant à appliquer aux synoptiques le mode d'interprétation allégorique convenant au IVe Évangile. Il n'y a pas dans les synoptiques la moindre allusion à une identification de Jésus avec l'agneau pascal ou de sa mort avec le sacrifice pascal, et dans toute notre documentation nous n'avons rien trouvé qui autorisât même de très loin une semblable hypothèse, en dehors du IVe Évangile lequel est obligé justement d'altérer la tradition antérieure des synoptiques pour rendre possible sa narration symbolique.

En vérité, tant que l'on aura pas autre chose à nous proposer, nous pouvons nous en tenir à la conclusion énoncée ci-dessus.

Cette objection tirée de la chronologie des synoptiques dans leurs récits de la Passion étant écartée, il reste à examiner l'autre grief que la critique a fait valoir contre leur récit de la Cène. Ils la présentent comme un repas pascal célébré par Jésus avec ses apôtres, mais aucun autre document de la première chrétienté n'attribue au repas du Seigneur ce caractère pascal. Cela seul suscite déjà une certaine défiance. En outre la courte description qu'ils font de la Cène ne paraît pas d'accord avec la marche et le rituel du repas pascal, tel qu'il se célébrait chez les Juifs. De là à conclure que la Cène n'a pas été un repas pascal, que les évangélistes se sont trompés en la prenant pour tel ou bien que leurs écrits ont été interpolés à cet effet il n'y a qu'un pas.

1) *Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, p. 138-139.

Je ne crois pas qu'il soit utile de discuter longtemps diverses hypothèses, telles que l'interpolation des versets 12 à 16 du chap. **14** de Marc, ou l'idée que le repas décrit par les synoptiques aurait été un repas messianique, confondu plus tard avec le repas pascal pris par les apôtres un mois après la mort de Jésus[1]. Car, si elles sont ingénieuses, elles

1) Cfr. F. Spitta, *Die urchristlichen Traditionen ueber Ursprung und Sinn des Abendmahls* (dans le 1er vol. des études *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, p. 222 et suiv.). Les vv. 12 à 16 du ch. **14** de Marc renferment les instructions de Jésus aux apôtres pour la préparation du repas pascal. M. Spitta y voit un interpolation, parce que l'évangéliste a dit au v. 2 que les sacrificateurs voulaient faire arrêter Jésus avant la fête pour éviter des troubles et parce qu'au v. 11 il a raconté que Judas cherchait une occasion propice pour livrer son Maître. Il y a donc contradiction entre le morceau des vv. 12 à 16 et ces déclarations antérieures ; il a dû être rajouté plus tard. De bonne heure en tous cas, puisque Luc (**22**. 7 à 13) l'a reproduit et Matthieu (**26**. 17 à 19) contient un épisode analogue. On cherche vainement pourquoi l'interpolateur aurait ajouté ce passage, à moins que ce ne fût pour mettre Marc d'accord avec Luc. Mais alors il faudrait expliquer l'origine du récit chez Luc, car on ne peut pas en faire remonter la responsabilité à Paul ; celui-ci, en effet, ne mentionne pas la nature pascale de la Cène (voir p. 156 et 166). Rien dans la pratique primitive du repas du Seigneur ne pouvait suggérer une pareille idée.

M. Spitta se tire d'affaires par un échafaudage d'hypothèses qui donne le vertige. Le dernier repas pris par Jésus avec ses apôtres avant la Pâque juive est une préfiguration du repas messianique dans un sens spiritualiste (*O. c.* I, p. 268 à 284). Le royaume messianique, étant considéré par les Juifs comme un temps d'abondance générale, est figuré mainte fois sous la forme d'un festin (voir *Esaïe*, **25**. 6 à 8 et dans les écrits rabbiniques). Il y a de nombreuses allusions dans les écrits chrétiens primitifs (*Apoc.*, **7**. 16 ; **19**. 9 ; *Matthieu*, **22**. 1 et suiv. ; **26**. 29 ; *Marc*, **14**. 25 ; *Luc*, **6**. 21 ; **14**. 15 et suiv. ; **22**. 18 et 29 à 30). D'autre part il y avait une conception spiritualiste parallèle, où la Sagesse ou le Verbe sont la vigne de Dieu ou la nourriture des fidèles (*Proverbes*, **9**. 1 à 6 que l'on interprétait allégoriquement ; *Siracide*, **24**. 17 ; *Jean*, **6**. 31 à 35 et **15**. 1, à rapprocher de *I Cor.*, **10**. 3 et des passages de Philon où le Logos est la manne véritable ; voir plus haut p. 144, note 2). Jesus aurait combiné les deux courants dans ce repas prophétique, se présentant lui-même comme la nourriture véritable du futur royaume messianique. D'autre part, les apôtres, qui n'avaient pas pu célébrer le repas pascal à cause de la mort de Jésus, auraient usé d'une disposition de la Loi qui, en cas d'empêchement matériel ou rituel, permettait de faire la Pâque le 14e jour du deuxième mois vers le soir (*Nombres*, **9**. 10 et suiv. ; *II Chron.*, **30**, 1 à 3 et 13 à 15 ; Josèphe, *De bello jud.*, VI, **9**. 3. C'est pour cette raison qu'ils ont dû revenir à Jérusalem avant

sont dénuées de toute espèce de fondement. Dans aucun des textes relatifs à la Cène ou à l'eucharistie il n'y a la moindre allusion, si fugitive soit-elle, à quoi que ce soit de ce genre. J'en dirai autant de l'hypothèse d'après laquelle Jésus aurait célébré le repas pascal par avance, prévoyant qu'il ne pourrait pas le prendre avec ses disciples à la date régulière[1]. Ce sont là des combinaisons arbitraires, sans appui dans les textes, pas plus dans le IV[e] Évangile où le repas pris par Jésus la veille de sa mort n'a aucun caractère pascal, que dans les synoptiques où ce repas a lieu le soir du 14 Nisan, sans contestation possible, et qui ne trouvent aucune confirmation dans la tradition eucharistique.

Il faut donc se résigner à prendre la version des synoptiques telle qu'elle est, sans y substituer les inventions par lesquelles les interprètes modernes cherchent à se tirer d'affaires. Mais il faut en même temps se rappeler que ces textes ne nous donnent pas une description du repas pascal. Ce n'est pas là ce qui intéresse leurs auteurs. La seule chose qui leur tienne à cœur, c'est de rappeler ce qu'ils croient savoir du rôle de Jésus dans ce repas. C'est sous le bénéfice de cette observation qu'il faut examiner si, oui ou non, leurs récits sont inconciliables avec le rite pascal.

Nous ne possédons pas de description rituelle du repas pascal remontant à l'époque de Jésus. Nous ne pouvons nous

la Pentecôte, comme il ressort des *Actes*. Le parallélisme entre la mort de l'agneau pascal et la mort de Jésus se présenta ainsi à leur esprit de la façon la plus naturelle et les chants pascaux glorifiant la délivrance d'Israël s'appliquèrent en quelque sorte d'eux-mêmes au Christ.

Il y a là un grand déploiement d'érudition et plus d'une observation utile à noter pour l'intelligence de la tradition représentée par le IV[e] Évangile. Mais il n'y a aucun rapport entre les récits des synoptiques et ces constructions entièrement arbitraires. Il ne suffit pas d'inventer une combinaison qui se tient tant bien que mal, puis de déclarer que les choses ont dû se passer de la sorte. Il faut encore trouver un point d'appui dans les textes. Or, il n'y a nulle part la moindre trace de ce repas pascal postdaté ni d'une préfiguration de repas messianique dans le dernier repas de Jésus ou dans le repas du Seigneur de la première tradition chrétienne.

1) Voir Beyschlag, *Das Leben Jesu*, I, 372, cité par Spitta, *O. c.*, I, p. 215.

le représenter que d'après celle du traité de la Mischna dit *Pesach*, **10**, dont les éléments importants étaient certainement déjà consacrés par une longue tradition[1]. L'ordre du repas était le suivant : préparation de la première coupe, bénédiction prononcée sur le vin, bénédiction du jour de fête[2], absorption de la première coupe, présentation et bénédiction des hors d'œuvre (laitue), élévation et bénédiction du pain, le pain misérable, sans levain, mangé par les Pères à la sortie d'Égypte, introduction de l'agneau pascal. Tout ceci n'est que préparatoire. Vient ensuite une instruction du père de famille en réponse à une question de son fils : « en quoi cette nuit se distingue-elle des autres ? » Le thème de cette instruction était fourni par *Deutéronome*, **26**, 5 à 11[3], rappelant la sortie d'Égypte sous la protection de l'Éternel, l'attribution au peuple d'Israël du pays où coulent le lait et le miel, et le caractère joyeux de la fête. Ensuite on chantait les Psaumes **113** et **114** (ou le premier seul), qui glorifient l'Éternel. L'absorption de la seconde coupe inaugurait le repas proprement dit. Quand celui-ci était terminé il y avait une nouvelle partie liturgique. Avant la troisième coupe il y avait une prière d'actions de grâce qui se terminait par l'énoncé des espérances messianiques, et après cette coupe on chantait les Psaumes **115** à

1) Cfr. Ad. Merx, *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*, II, 2, p. 416 et suiv.

2) Nous avons déjà dit qu'il y avait désaccord sur l'ordre de ces deux bénédictins entre les disciples de Schammaï et ceux de Hillel ; v. **s**, p. 53. Il faut rapprocher les indications relatives au commencement du repas avec celles qui sont données dans le traité *Berakhôt*, **6**, pour les repas en général. Le repas pascal, en effet, n'en est qu'une application plus étendue et plus solennelle.

3) « Mon père était un Araméen nomade ; il descendit en Égypte avec peu de gens, et il y fixa son séjour ; là il devint une nation grande, puissante et nombreuse. Les Égyptiens nous maltraitèrent et nous opprimèrent, et ils nous soumirent à une dure servitude. Nous criâmes à l'Éternel, le Dieu de nos pères. L'Éternel entendit notre voix et il vit notre oppression, nos peines et nos misères. Et l'Éternel nous fit sortir d'Égypte à main forte et à bras étendu... Il nous a conduits dans ce lieu et il nous a donné ce pays où coulent le lait et le miel. »

118, exprimant la confiance en l'Éternel et glorifiant sa miséricorde inlassable, puis le Psaume 136 « Louez l'Éternel, car il est bon » ou quelque autre analogue. Après quoi venait la quatrième coupe[1].

En quelle mesure ce rituel, décrit dans la Mischna et interprété à la lumière des usages plus modernes encore des Juifs européens, était-il en usage du temps de Jésus? Nous ne pouvons pas le savoir, et encore moins s'il était pratiqué par tout le monde, notamment par ceux qui n'étaient pas de la stricte observance. On peut cependant admettre, sans trop de témérité, que les parties essentielles tout au moins de ce programme étaient déjà appliquées généralement en Palestine au début de notre ère. Et c'est cela seul qui nous importe, puisque, encore une fois, les évangélistes n'ont aucun souci de nous donner une description rituelle du repas.

Quand on aborde les textes avec un esprit autre que celui d'un commissaire priseur, on ne voit véritablement pas en quoi la Cène telle qu'elle est décrite dans les synoptiques ne pourrait pas avoir été un repas pascal. Dans Luc nous trouvons très fidèlement la disposition générale de la fête : une partie liturgique avant le repas, avec bénédiction de la coupe d'abord, puis du pain, et avec des explications de Jésus sur le sens de cette réunion avec ses apôtres; le repas proprement dit; puis une seconde partie, postérieure au repas (μετὰ τὸ δειπνῆσαι, v. 20), où Jésus passe une nouvelle coupe et où il est nettement question de l'avenir, de l'alliance entre Jésus et ses apôtres, des récompenses réservées aux apôtres dans le Royaume de Dieu (v. 24 à 30); ce qui correspond parfaitement au caractère essentiellement messianique de la seconde partie du rituel dans le repas pascal. Matthieu et Marc sont moins explicites; ils reproduisent moins exactement l'ordre des bénédictions, mais ils distinguent, eux aussi

1) M. Merx, *O. c.*, p. 425, pense qu'il y avait ensuite des chants et des rondes.

cependant, la bénédiction du pain et celle du vin ; ils ont conservé, eux aussi, le souvenir d'instructions eschatologiques et messianiques adressées par Jésus à ses apôtres après le repas, concernant soit l'alliance de Jésus avec ses apôtres, soit leur réunion ultérieure à de nouveaux repas dans le Royaume de Dieu (*Matth.*, 26. 28 et 29 ; *Marc*, 14, 24 et 25). Et mieux que Luc ils ont noté que la fête se terminait joyeusement par des chants religieux (ὑμνήσαντες, vv. 30 et 26). Enfin nous avons déjà observé (v. s. p. 193) que la parole de Jésus : « celui qui plonge la main dans le plat avec moi » prouve que d'après la version des deux évangélistes il y avait sur table autre chose que du pain, comme le comporte le repas pascal.

La seule conclusion que l'on soit autorisé à tirer de cette comparaison des récits des évangélistes avec le rituel du repas pascal, c'est qu'il ne leur importait guère de montrer que ce repas avait bien été un repas pascal dans les règles. *Sa signification et sa valeur ne résidaient pas pour eux dans son caractère spécifiquement pascal, mais bien plutôt dans le fait qu'il avait été le dernier repas pris par Jésus avec ses apôtres.*

2

ESSAI DE RECONSTITUTION HISTORIQUE DE LA CÈNE

En l'absence de toute preuve du contraire nous nous croyons donc autorisé à considérer le dernier repas pris par Jésus avec ses apôtres comme un repas pascal. Il s'agit maintenant de rechercher s'il nous est possible de reconnaître à travers le témoignage des synoptiques ce qui s'est passé réellement à cette occasion.

De nouveau se pose ici une question préalable dont il faut tenter la solution, parce que tout le reste en dépend. Pour les évangélistes ce repas est le dernier que Jésus ait pris avec ses apôtres. Il n'y a pas de raison de le contester. Mais

les convives avaient-ils conscience au cours de ce repas que c'était le dernier ? Je ne le pense pas et, par conséquent, Jésus n'a pas pu leur parler un langage qui impliquât sa mort immédiate. Cela ressort, clairement à mon avis, de toute la trame des récits évangéliques. Les disciples ne s'attendaient pas à la mort imminente de leur maître ; ils sont préoccupés de la venue prochaine du Royaume messianique sur la terre. A Gethsémané ils s'endorment sans inquiétude ; quand Jésus est arrêté ils sont profondément surpris ; leur bouleversement est tel qu'ils perdent la tête et se dispersent ; ils croient tout perdu et demeurent atterrés ; les premières personnes qui viennent leur parler de la résurrection de Jésus leur causent de la stupéfaction ; il est clair que Jésus ne leur avait rien annoncé de pareil.

A ces assertions on oppose, il est vrai, quelques paroles attribuées par les évangélistes à Jésus, dans lesquelles il leur aurait annoncé sa mort et sa résurrection Mais dans des documents rédigés longtemps après les événements qu'ils racontent, les paroles ont beaucoup moins de valeur que les faits, puisqu'il est manifeste que ces paroles ou pu s'altérer plus aisément ou bien, d'une façon en quelque sorte fatale, être accommodées aux événements. A partir du moment où la mort et la résurrection de Jésus devinrent la pierre angulaire de l'édifice construit par la foi des premiers chrétiens — et il en fut ainsi presque tout de suite — on ne pouvait pas supposer que Jésus n'eût pas prévu ces événements. Ce dont il faut s'étonner, ce n'est pas qu'il y ait dans les évangiles quelques passages où Jésus annonce sa mort et sa résurrection, c'est qu'il y en ait si peu. Les faits, au contraire, les événements ont, indépendamment de la manière subjective dont ils sont présentés, une valeur plus grande pour l'historien, surtout lorsque ces faits vont à l'encontre des idées ou des croyances des narrateurs. Or la croyance des évangélistes est formelle ; ils sont convaincus que la mort et la résurrection de Jésus sont la réalisation d'un plan divin et qu'elles ont été prédites dans l'Ancien Testament. Pour qu'un

nombre de faits aussi considérable que ceux énoncés ci-dessus aient surnagé dans une rédaction tardive, en flagrante opposition avec la tendance qui inspire les narrateurs, il faut bien qu'ils se soient imposés à eux. Même dans la version du IV[e] Évangile les apôtres paraissent ne rien comprendre à la mort de leur maître.

Il n'est pas excessif d'en conclure que Jésus lui-même, à supposer qu'il prévît l'issue fatale de son ministère, n'a pas donné dans ses enseignements une place importante à sa mort et à des espérances de résurrection. Nous n'avons pas à résoudre ici la question beaucoup plus difficile concernant la nature des sentiments intimes de Jésus sur le mode de réalisation de son œuvre, c'est-à-dire sur les modalités de l'établissement du Royaume de Dieu. Il faut nous en tenir à ce que nous apprennent les évangiles, et cela suffit amplements pour notre enquête.

Il résulte, en effet, de ce que nous venons de constater, que Jésus n'a certainement pas, au cours de la Cène, donné des instructions sur la célébration de repas analogues par les disciples après sa mort. *Il n'y a pas eu institution du repas du Seigneur* ou de l'Eucharistie. Matthieu et Marc ont raison de ne pas en parler, pas plus que le IV[e] Évangile. Luc, en suivant Paul sur ce point, s'est laissé induire en erreur, pour n'avoir pas distingué ce qui était venu à Paul par voie de révélation de ce que celui-ci tenait de la tradition de Jérusalem[1]. Et il n'est donc plus étonnant que nous n'ayons trouvé nulle part dans nos autres documents une mention de l'institution, excepté chez Justin, qui l'a puisée à une source évangélique.

A plus forte raison Jésus *n'a-t-il pas pu inviter ses disciples à commémorer sa mort* dans les repas eucharistiques. Les évangiles ont raison de ne rien affirmer de pareil, pas même celui de Luc, qui n'a pas suivi jusqu'au bout la thèse paulinienne. Ici encore ils s'accordent avec tous nos autres

1) Voir antérieurement p. 178, 189 et ci-dessus p. 3, n° 11.

témoins, à l'exception de Paul, qui se réclame à cet égard d'une révélation [1].

Les deux idées qui se dégagent nettement du récit des trois évangiles synoptiques sont celles d'*une alliance entre Jésus et ses disciples et de la venue prochaine du Royaume de Dieu* [2]. Il ne s'agit pas de « nouvelle alliance » substituée à « l'ancienne », — ce qui est encore un produit de la théologie et de la révélatien pauliniennes, enregistré à tort par Luc —, mais d'alliance tout court, c'est-à-dire d'une union librement consentie entre deux contractants, et d'alliance en vue du Royaume de Dieu. Les deux idées sont solidaires. Il n'y a pas lieu de s'arrêter aux déterminations complémentaires dont l'expression varie suivant les évangélistes et dont on peut suivre le développement progressif en comparant les textes.

Or, ces deux idées me paraissent être les plus naturelles du monde et les plus appropriées à la circonstance, à tel point que si nous ne les trouvions pas énoncées dans les textes nous serions amenés à les stipuler par hypothèse nécessaire. Le repas pascal, en effet, n'était pas un simple rite liturgique ; c'était dans toute la force du terme un banquet religieux. Sur la trame rituelle, fixée par la tradition, se répandaient les instructions du père de famille expliquant la nature de la fête, précisant le souvenir des bénédictions de l'Éternel que l'on célébrait ce soir là, ainsi que les conversations des convives et les joyeuses assurances d'avenir que la foi indomptable de l'âme juive a su parer de couleurs d'autant plus chaudes que la réalité du temps présent était plus sombre. Si nous cherchons à reconstituer ce qu'a dû être le repas pascal de Jésus et de ses disciples les plus intimes, en ce moment critique de son ministère où il vient affirmer dans le sanctuaire même du judaïsme sacerdotal, en face des suprêmes autorités religieuses de son peuple, l'avènement

1) Voir ci-dessus p. 4, n° 13.
2) Voir antérieurement p. 188 et suiv., p. 194 et suiv.

prochain du Royaume de Dieu qu'il a mission de fonder sur terre, nous ne pouvons pas hésiter un instant à reconnaître qu'à cette occasion, plus qu'à toute autre, il a dû être question entre eux de la réalisation de leurs espérances et des gages que leur assuraient les bontés du Père céleste envers son peuple dans le passé. C'était là l'âme même de la fête de Pâques[1]. Le commentaire du fragment classique du *Deutéronome*, **26**. 5-11, était l'illustration de la puissance de l'Éternel qui, d'un petit peuple misérable, avait fait une grande nation, qui avait délivré l'opprimé et qui devait bientôt assurer à ses fidèles la délivrance suprême en établissant son règne de paix, de justice et d'amour d'une façon définitive. Les Psaumes chantés avant et après le repas suggéraient les mêmes pensées : la louange de l'Éternel (*Ps.* **113** et **136**), dont la bonté et la fidélité sont inlassables (**115**. 1 et **117**) ; il est juste et miséricordieux, il veille sur les petits et sur les humbles, les relève et leur assure le salut (**113**. 7 et 8 ; **114** ; **116**. 5 ; **118**. 14) ; la confiance en l'Éternel qui ne trompe pas ses fidèles et qui les délivre de l'oppression (**115**. 9, 12 et suiv. ; **116**. 10 ; **118** ; **136**. 24), l'espoir en la journée de l'Éternel :

Ps. **118**. 5. Du sein de la détresse j'ai invoqué l'Éternel.
L'Éternel m'a exaucé, m'a mis au large.
6. L'Éternel est pour moi, je ne crains rien :
Que peuvent me faire les hommes ?
7. L'Éternel est mon secours
Et je me réjouis à la vue de mes ennemis.
8. Mieux vaut chercher un refuge en l'Éternel
Que de se confier à l'homme.

. . . .

20. Voici la porte de l'Éternel :
C'est par elle qu'entrent les justes.
21. Je te loue, parce que tu m'as exaucé,
Parce que tu m'as sauvé.
22. La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtissaient
Est devenue la principale de l'angle.

1) Voir ci-dessus p. 22.

23. C'est de l'Éternel que cela est venu ;
C'est un prodige à nos yeux.
24. C'est ici la journée que l'Éternel a faite :
Qu'elle soit pour nous un sujet d'allégresse et de joie.

Voilà quel fut le thème des paroles de Jésus et des entretiens des apôtres au repas pascal. Voilà les hymnes de foi et de joyeuse espérance que, de l'aveu même des évangélistes, les disciples chantèrent ce soir là, en quittant la salle du banquet pour se rendre suivant leur habitude au mont des Oliviers.

Ce que Jésus a dit à ses apôtres en cette heure solennelle, nous ne le saurons jamais exactement. Mais nous pouvons affirmer, sans témérité, que, se fondant sur les délivrances accordées par l'Éternel jadis à son peuple, il leur parla de la fidélité et de l'amour du Père céleste pour ses enfants, pour tous ceux qui se repentent de leurs péchés et viennent à lui pour se régénérer en sa miséricorde, qu'il leur dépeignit une fois de plus le Royaume à venir, qu'il le leur montra prochain, ouvert à tous les hommes de bonne volonté, et qu'il confirma dans leurs âmes les assurances de leur union avec le Père céleste, la certitude des dispositions miséricordieuses de l'Éternel envers eux, prémices du Royaume, c'est-à-dire les assurances de l'alliance (διαθήκη) entre eux et lui, entre eux et Dieu en vue du Royaume. En d'autres termes, nous pouvons supposer, selon toute vraisemblance, que Jésus, à l'occasion de ce repas plus solennel que les autres, leur renouvela, d'une façon plus solennelle aussi, les enseignements de l'Évangile, qu'il leur avait exposés déjà bien souvent auparavant, au cours de beaucoup d'autres repas pris en commun, mais auxquels le repas pascal, pris à Jérusalem même dans des circonstances aussi graves, donnait une valeur plus grande encore, et auxquels plus tard le fait que ce repas avait été le dernier pris avec leur maître, imprima dans l'esprit des apôtres une consécration toute particulière.

On objecte que nulle part dans l'enseignement de Jésus on ne retrouve l'idée d'une « alliance » instituée par lui, que

c'est là une conception paulinienne, l'opposition de la « nouvelle alliance » en Christ à l' « ancienne alliance » du Sinaï. Mais nous avons déjà vu qu'il n'y a aucune raison de voir dans la tradition enregistrée par Matthieu et Marc un écho du récit de Paul sur la Cène, puisqu'elle ne porte aucune trace des idées caractéristiques de l'apôtre des Gentils[1]. L'alliance, dont il a pu être parlé par Jésus au repas pascal, n'est pas une conception théologique, c'est l'idée même qui forme le fond de l'Évangile, la proclamation de la disposition (*Berith*, διαθήκη) en vertu de laquelle l'Éternel va fonder le Royaume de Dieu. Elle n'est pas pour Jésus comme pour Paul l'antithèse de l'ancienne ; elle en est au contraire l'accomplissement, la réalisation parfaite. Je ne tiens pas, d'ailleurs, au mot lui-même. J'ai déjà dit quelles faibles garanties présente la transmission du texte même des paroles dans des documents tardifs comme nos évangiles. Mais je retiens l'idée. Je ne vois aucune raison de ne pas la considérer comme authentique. Elle me paraît être l'antécédent naturel et nécessaire de la spéculation paulinienne sur l'antithèse entre les deux alliances, et surtout elle n'est qu'une forme de ce qui nous est apparu comme l'idée centrale exprimée par tous les documents antiques sur le repas eucharistique, l'idée d'union, de communion, des convives entre eux, avec le Christ et avec Dieu[2]. Cette idée là doit donc être primitive, puisqu'elle est antérieure à toutes les différenciations de la pratique première du repas du Seigneur.

Jusqu'ici la Cène, ainsi reconstituée, ne présente pas de caractère spécifique différent de celui que présentèrent certainement beaucoup de repas et beaucoup d'entretiens antérieurs de Jésus avec ses disciples. Ceci est capital.

Reste maintenant le point le plus délicat, *l'assimilation du pain au corps et du vin au sang du Christ*. Nous avons con-

1) Voir p. 177, p. 191 et suiv.
2) Voir ci-dessus p. 6, n° 21.

staté que cette assimilation est inconnue à une partie de nos témoins; elle n'est donc pas générale comme l'idée de communion et elle ne fait pas, comme celle-ci, partie intégrante du repas du Seigneur chez les premiers chrétiens. Mais nous avons vu aussi qu'elle doit être très ancienne, antérieure à la rédaction de la *Ire Epitre aux Corinthiens* de l'apôtre Paul[1]. Par conséquent elle ne peut pas être considérée simplement comme une invention de Paul qui se serait glissée dans la tradition consacrée par nos évangiles synoptiques. Il n'y a dans les évangiles aucune trace, si minime soit-elle, de la conception du corps du Christ qui est propre à Paul[2]. Il faut donc chercher une autre explication à la célèbre équation pain = corps, vin = sang.

Malheureusement les évangélistes ne nous en fournissent aucune. Le pain, le vin, le grain de blé, la vigne, sont bien des thèmes habituels de comparaison dans les enseignements de Jésus, des images familières à ses disciples; mais nulle part ils ne sont mis en relation avec le corps ou avec le sang du Christ. Pour les rédacteurs de nos évangiles les paroles prononcées par Jésus sur le pain et le vin de la Cène renferment bien certainement une allusion à sa mort, sans qu'il soit à proprement parler question de sacrifice[3]. Mais la réalité ne peut pas avoir été conforme à cette version, d'ailleurs assez vaguement énoncée. Puisque les apôtres ne s'attendaient pas à la mort imminente de leur Maître, ils n'auraient rien pu comprendre à de semblables déclarations. Il est contraire à toute vraisemblance de les attribuer telles quelles à Jésus dans de pareilles conditions. Le Jésus des évangiles synoptiques ne parle pas en rébus ni en savantes allégories. De pareilles idées sont complètement étrangères à son enseignement habituel.

1) Voir antérieurement p. 170, 177 et suiv.

2) Voir p. 169 à 173.

3) Voir l'analyse antérieure des textes, p. 187 à 189, 194 à 196. Inutile de revenir sur ce qui a été dit de l'interprétation réaliste inconciliable avec les textes.

Toutefois avons-nous le droit d'attribuer purement et simplement à une pieuse interprétation des tout premiers disciples, non seulement la mise en relation du pain et du vin de la Cène avec la mort de Jésus — ce qui est bien affaire d'interprétation —, mais encore toute espèce de relation historique du pain et du vin de la Cène avec l'œuvre de Jésus? Je ne le pense pas. Car alors on ne voit plus quel aurait pu être le point d'attache de l'interprétation même que les premiers disciples puisèrent dans leur foi à la valeur providentielle de la mort de Jésus. Il faut qu'il y ait une réalité qui ait servi de base aussi bien à l'interprétation de Paul qu'à celle de la tradition synoptique. Elles ne dérivent pas l'une de l'autre, car elles procèdent de conceptions tout à fait différentes. Mais ne pourraient-elles pas toutes deux procéder d'une tradition primitive commune?

En appliquant ici la méthode que nous avons préconisée au début de cette étude[1], nous pourrons peut-être arriver à reconstituer cette tradition primitive. Assurément nous ne prétendons énoncer ici qu'une hypothèse, mais dans l'espèce on ne saurait espérer autre chose tant que l'on ne disposera pas d'autres documents. Prenons les deux témoignages les plus divergents parmi ceux qui offrent le plus de garanties d'antiquité : celui de Paul, chronologiquement le plus ancien, et celui de la *Didaché*, où nous avons reconnu la saveur la plus authentique du terroir originel[2]. Chez Paul nous trouvons l'équation pain = corps et l'assimilation de la coupe à l'alliance dans le sang du Christ (et non « au sang de l'alliance » comme dans Matthieu et Marc). Dans la *Didaché* nous ne trouvons rien de pareil. Mais une même image est cependant à la base des deux conceptions. Pour Paul le « corps du Christ » est le corps mystique ou la société mystique de tous les disciples du Christ avec le Christ

1) Voir p. 3.

2) Voir p. 51. Pour tout ce qui suit nous prions le lecteur de se reporter aux textes de la *Didaché* et de la *Ire Épître aux Corinthiens* et au commentaire que nous en avons donné p. 46 à 56 et p. 155 à 179.

(voir p. 169), et nullement l'organisme matériel dans lequel le Christ a vécu sur la terre. Ils forment tous un seul corps, parce qu'ils ont tous part au pain unique (*I Cor.*, **10**. 17; voir p. 158 et suiv., et p. 168). D'après la *Didaché* les fidèles de toute la terre doivent être réunis dans le Royaume de la même manière que les grains de blé qui sont entrés dans la composition du pain eucharistique sont devenus un seul tout (ἐγένετο ἕν, voir p. 55). D'une part, nous avons une conception idéaliste, toute imprégnée de la théologie de Paul; d'autre part, une représentation simple, populaire, tout imprégnée du génie littéraire juif ; mais toutes deux se rattachent à une même image première : l'assimilation de l'union entre les chrétiens à l'unité du pain que se partagent les fidèles. Le pain est le symbole matériel, le corps de l'alliance. Paul a gardé le terme pour le frapper à l'effigie de sa théologie; la *Didaché* a gardé l'idée sans le terme, et le témoignage des *Actes* concernant les premières communautés palestiniennes confirme celui de la *Didaché*.

Nous sommes donc autorisés, ce me semble, à statuer une tradition première, antérieure à celles-là, où le pain était présenté comme l'image sensible et matérielle de l'union entre les disciples du Christ et le Christ lui-même, se partageant un seul et même pain. Quels furent les termes exacts employés par Jésus? Il serait présomptueux de prétendre les retrouver. On peut supposer qu'en parlant à ses apôtres de la grande délivrance prochaine, à l'avènement du Royaume de Dieu, délivrance bien supérieure à celle que l'on commémorait ce soir-là au repas pascal, en leur rappelant qu'ils étaient les prémices du Royaume, il leur dit, en leur distribuant le pain, des paroles telles que celles-ci : « voici le corps de notre alliance », « voici notre corps », et en leur passant la coupe : « voici la coupe de l'alliance, le sang qui consacre notre alliance », soit par allusion au sacrifice par lequel fut consacrée l'alliance du Sinaï (*Exode*, **24**, 8 : ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης), soit encore par allusion au sang de l'agneau pascal dont les Israélites avaient oint les portes de leurs maisons lors de la

sortie d'Egypte pour être épargnés par l'Éternel (*Exode*, 12, 7 et 13). Tout cela est dans la note du repas pascal; tout cela est normal. En toute circonstance Jésus paraît avoir rattaché ainsi ses enseignements aux particularités des lieux et des temps où il parlait.

Le souvenir de ces instructions dut rester d'autant plus vivant parmi ses disciples que ce furent en réalité les dernières. Elles n'étaient, d'ailleurs, que la reproduction, sous une forme plus saisissante, d'enseignements que Jésus leur avait certainement déjà maintes fois exposés dans les derniers temps de son ministère. Les uns s'attachèrent davantage à l'idée, les autres aux termes mêmes; tous les adaptèrent à leur conception de l'œuvre du Christ. Ce qu'il y a de certain, en effet, c'est qu'il n'y a pas deux de nos témoins qui s'accordent sur une même reproduction. Elles durent être particulièrement présentes à leur esprit, quand ils se retrouvèrent réunis autour de la table commune, comme ils avaient coutume de faire du vivant de Jésus, et qu'ils se le rappelèrent prononçant les prières de bénédiction sur le pain et sur le vin suivant l'usage de la piété juive. Toutes leurs pensées alors se reportaient sur lui. Leur unique raison d'être là ensemble, de demeurer unis, de ne pas rentrer dans le courant de la vie juive dont ils sortaient, c'était son souvenir, la conscience qu'il les avait associés à son œuvre, qu'il y avait entre eux et lui une alliance, un contrat mystique, qu'ils étaient les prémices du Royaume à la prochaine venue duquel ils ne pouvaient cesser de croire. Le pain qu'ils rompent leur parle de lui; la coupe à laquelle ils boivent les unit à lui. Ces repas sont vraiment les repas du Seigneur. Ils le sentent présent au milieu d'eux, les soutenant, les exhortant, les confirmant dans la divine espérance de la restauration suprême.

Celui qui n'est pas capable de se représenter ces réalités de la vie psychique ne comprendra jamais rien à la genèse du Christianisme. C'est là, dans ces réunions de prière, dans ces repas religieux en commun, qu'a dû naître et se propager

la foi en la résurrection du Christ. Nous avons déjà signalé les merveilleux enseignements que renferme à cet égard l'épisode de l'apparition aux disciples d'Emmaüs (*Luc*, **24**. 13 à 35; voir p. 187) : les deux disciples font route toute une journée avec un inconnu, qui leur explique pourquoi Jésus avait dû subir la mort et comment tous ces événements n'étaient que la réalisation des prophéties. Quand ils arrivent à Emmaüs, ils le retiennent à souper avec eux; au moment où il leur distribue le pain sur lequel il vient de prononcer la bénédiction, ils reconnaissent que c'est Jésus lui-même, mais à l'instant même il disparaît de devant leurs yeux; il ne reste plus de lui que le pain qu'il a bénit. C'est encore en mangeant avec eux que Jésus ouvre l'esprit aux disciples demeurés à Jérusalem, afin qu'ils entendent les Écritures (*Luc*, **24**. 36 à 49). Dans l'appendice du IV[e] Évangile c'est aussi à un repas que Jésus se retrouve avec ses disciples; ils savent qu'il est Jésus, mais personne n'ose lui demander qui il est (*Jean*, **21**. 12).

Le pain de la communion chrétienne devient ainsi évocateur du Seigneur; ce qui avait été, au repas pascal et peut-être ailleurs encore, le corps de l'alliance, l'image matérielle de l'union entre le Christ et ses disciples en vue du Royaume, est devenu bientôt pour certains d'entre eux, d'une piété plus tendre et plus exaltée, le symbole du Seigneur lui-même, le corps du Seigneur : τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης, où la place du mot μου semble encore attester son introduction dans une expression qui ne le comportait pas. Pourquoi, après tout, cette première détermination n'aurait-elle pas été ajoutée par quelques-uns à l'image primitive, sous l'influence de la foi en la résurrection et surtout des expériences pieuses que nous venons de rappeler, aussi bien que Paul rajouta τὸ ὑπὲρ ὑμῶν à σῶμα et καινή à διαθήκη, aussi bien que la tradition enregistrée par Marc rajouta à αἷμα, τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν et que celle dont Matthieu nous a conservé le souvenir brocha sur le tout en ajoutant : εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν? Ce qui est certain, en effet, c'est que nous

n'avons plus que des variantes des paroles primitives, des variantes complétives dont on reconnaît aisément la succession. Pourquoi ce travail doit-il avoir commencé avec Paul? Le fait que divers témoins de la première pratique eucharistique les ignorent prouve qu'elles ne furent pas un élément fixe et essentiel de la première tradition. La porte est donc légitimement ouverte aux hypothèses. Mais l'existence même de ces variantes, aussi bien que la communauté fondamentale de conception entre ceux qui ont l'équation et ceux qui ne l'ont pas, impliquent la réalité initiale d'une image qui puisse leur servir de justification aux uns et aux autres.

IV

Genèse et première évolution de l'eucharistie. Conclusion.

Nous pouvons maintenant répondre aux questions que nous avait suggérées la comparaison des témoignages les plus anciens sur l'eucharistie (voir ci-dessus p. 7). *Il n'y a eu aucune institution du repas eucharistique par Jésus au cours de la Cène.* Celle-ci peut donc avoir été un repas pascal sans qu'il en soit de même pour les repas du Seigneur dans la chrétienté primitive. Il est également inexact de dire que la Cène n'a pas pu être un repas pascal, parce que le repas du Seigneur n'en est pas un, ou de prétendre que le repas du Seigneur a dû être la réédition du repas pascal pris par Jésus avec ses apôtres la veille de sa mort. Toute la conception traditionnelle, ecclésiastique et théologique, a été faussée, sur ce point comme sur tant d'autres, par le fait que l'on a accordé aux déclarations de l'apôtre Paul (et à la relation de Luc qui en dépend) la valeur d'un témoignage historique

sur les enseignements et sur l'œuvre du Christ, alors qu'elles ne nous renseignent que sur la manière dont le théologien Paul de Tarse s'est représenté ces enseignements et cette œuvre du Christ, d'après ses spéculations et ses révélations.

Le repas du Seigneur parmi les premiers chrétiens n'est pas autre chose que la continuation des repas que les disciples prenaient d'habitude avec Jésus et où Jésus bénissait le pain et le vin et rendait grâces suivant la coutume de la piété juive. Voilà pourquoi il a été pratiqué généralement dans les différentes variétés de la chrétienté primitive, quoiqu'il n'y ait pas eu d'institution officielle par Jésus. C'est là que dès leurs premières réunions après le grand bouleversement causé par le drame du Golgotha, c'est là que les quelques disciples demeurés fidèles se retrouvèrent en esprit avec Jésus et qu'ils sentirent de nouveau Jésus vivre avec eux. Ce qui avait été, dès son ministère terrestre, l'image sensible et comme le symbole sans cesse renouvelé de leur union fraternelle, de leur communion avec le Maître, demeura après sa crucifixion le symbole et le gage de leur union, survivant à sa mort, et de leur communion avec lui, victorieuse de la mort. La fraction du pain en commun (la κλάσις ἄρτου de la première communauté des *Actes*) devint ainsi le *repas du Seigneur*. C'est dans le pain, rompu en commun, que le Seigneur est présent au milieu d'eux[1]. Il ne s'agit pas ici de la genèse d'une simple image littéraire; il s'agit encore bien moins d'une grossière identification du pain et du vin avec le corps et le sang du Christ[2]; ces premiers chrétiens de provenance juive et vivant dans le monde juif eussent été scandalisés, s'ils avaient pu supposer qu'on leur imputerait un jour d'avoir bu du sang. Il s'agit d'une réalité mystique, d'une de ces assurances du cœur qui pour des croyants et pour des âmes aimantes sont cent fois plus fortes que les réalités sensibles. C'est cela qui est primitif, parce que c'est cela qui est vivant, jaillissant spon-

1) Nous l'avons montré à la fin du chapitre précédent.

2) Voir la réfutation de l'interprétation réaliste des textes, p. 150, 159, 164 et suiv.

tanément de l'âme des premiers disciples, et non pas simplement de telle ou telle parole, de tel ou tel incident. Le souvenir du dernier repas pris avec Jésus a pu demeurer gravé dans la mémoire de ses apôtres plus profondément et d'une façon plus tragique que celui des autres, mais ce n'est pas lui qui a créé cet état d'âme ni suggéré la pratique du repas de communion et d'alliance. Peut-être même le souvenir de ce dernier repas a-t-il été, au contraire, perçu de plus en plus à travers l'expérience du repas du Seigneur, dans les termes où l'a recueilli la tradition évangélique.

Dans le tout petit groupe des premiers chrétiens de Jérusalem, de ceux qui tinrent bon malgré la catastrophe, la fraction du pain en commun fut sans doute quotidienne. Il n'y a pas de raison de mettre en doute la tradition consignée dans le livre des *Actes des Apôtres* sur ce point. Il faut, en effet, se représenter cette toute première société chrétienne comme entièrement dominée par l'espérance messianique au retour prochain de Jésus. Aucune organisation ecclésiastique propre ; aucune constitution sociale particulière : une vie en commun, une sorte de communisme inorganique, inspiré par le sentiment que les biens du monde présent n'ont plus aucune valeur, puisque le Royaume de vérité et de justice est imminent, qui renouvellera toutes choses.

Un pareil état d'âme est nécessairement éphémère. L'attente s'use, à mesure que sa réalisation s'éloigne. Mais surtout les impérieuses obligations de la vie économique ne permettent pas de s'y confiner. Ce qui était possible dans un tout petit groupe de croyants exaltés cessa de l'être aussitôt qu'ils devinrent plus nombreux. Comment continuer dès lors à passer sa vie dans la prière, de pieux entretiens et des repas pris en commun [1] ? Il fallait vivre, travailler, propager la foi. Une partie des disciples demeurés fidèles étaient retournés dans leur pays d'origine, en Galilée, où ils retrouvèrent sans doute des amis de Jésus qui n'avaient pas oublié

1) Voir p. 179 et suiv.

les paroles du prophète, « doux et humble de cœur ». D'autres furent obligés de quitter Jérusalem, soit à cause de la misère qui s'abattit sur cette première communauté, comme sur tous les groupes sociaux qui veulent mettre en pratique le communisme économique, soit par suite des persécutions que les chefs religieux du Judaïsme exercèrent contre certains chrétiens, jugés trop indépendants à l'égard de la loi juive. Ils se répandirent à travers la Palestine, en Galilée, jusqu'en Syrie, et ils y formèrent, sans doute de concert avec les disciples galiléens, ces petites communautés modestes, pieuses, peu théologiques, à l'abri des influences du dehors, dont la *Didaché* nous permet de reconstituer l'image [1]. Le repas de communion, d'action de grâces (eucharistie) et d'espérance s'y maintint suivant le type originel du repas religieux juif qui leur était familier. Sur le modèle des prières de bénédiction et d'action de grâces en usage chez les Juifs il se constitue chez eux un type de prières eucharistiques spécifiquement chrétiennes, où ils rendent grâces à Dieu de leur avoir accordé tant de biens spirituels par son serviteur Jésus, où l'on rompt le pain en signe d'union et de communion et où l'on invoque la réalisation prochaine du Royaume attendu, sans aucune allusion au corps du Christ. Ces repas peuvent avoir lieu n'importe quel jour, mais comme il n'est pas possible de se réunir ainsi tous les jours, à moins de renoncer à ses travaux, l'habitude s'établit de prendre le repas en commun d'une façon régulière le dimanche, le jour du Seigneur [2]. Le repas eucharistique y apparaît comme

1) Pour la justification de ce qui suit voir p. 46 et suiv.

2) Pour ne pas compliquer cette étude, déjà suffisamment chargée, je me borne à enregistrer ici le fait incontesté de la substitution du dimanche au samedi comme jour de réunion religieuse régulier chez les premiers chrétiens, sans en discuter la genèse d'ailleurs très obscure. Il est probable que la célébration régulière du repas du Seigneur, selon le double caractère de communion mystique avec le Christ vivant et d'attente ardente de son retour, fut rattachée de préférence au dimanche, parce que ce jour rappelait la résurrection de Jésus, et que pour cette raison le dimanche devint aussi le jour de culte par excellence des chrétiens, le repas eucharistique étant le *nucleus* de ce culte.

l'acte essentiel de ces réunions dominicales, accompagné sans doute de prières et de lecture des livres sacrés (Ancien Testament). C'est la genèse du culte chrétien, dont le repas eucharistique est le facteur primitif.

Tandis que les petites communautés retirées de la Palestine adaptaient ainsi la « fraction du pain » à leurs conditions d'existence et donnaient à la pratique héritée de Jésus et de ses apôtres (au sens large) un développement entièrement conforme au type juif dont le repas procédait, les premiers missionnaires qui répandirent le christianisme naissant au delà de son pays d'origine introduisaient le repas du Seigneur dans le vaste monde hellénique, où les conditions de son évolution étaient tout autres. Il y reste — ce qu'il ne pouvait pas cesser d'être sous peine de perdre toute signification — le repas de communion des chrétiens entre eux et avec le Christ, mais il y prend des valeurs nouvelles, correspondant à la nature différente du milieu et au caractère différent du christianisme même qui prévalut dans ce monde grec ou grécisé.

Le plus illustre des introducteurs du christianisme parmi les païens est l'apôtre Paul, mais nous avons généralement le tort de nous représenter qu'il fut le seul, parce que c'est le seul sur lequel nous ayons des renseignements un peu détaillés. Paul apporte aux Grecs, non pas simplement l'Évangile de Jésus, mais son interprétation de l'Évangile et surtout ses spéculations sur la personne du Christ. Naturellement sa conception du repas du Seigneur s'en ressent[1]. C'est toujours avant tout un repas d'*action de grâces*, d'union des fidèles entre eux et de communion avec le Christ, qui prend sa valeur dans le fait que tous les membres de la communauté participent au même pain; c'est encore une affirmation de l'espérance au retour du Christ, mais d'une façon

Mais en principe le repas du Seigneur pouvait être pris n'importe quel autre jour et le culte qui s'y rattacha être célébré n'importe quel jour.

1) Pour la justification de ce qui suit voir p. 155 et suiv.

déjà secondaire et quelque peu voilée; le pain y est toujours la représentation sensible du Christ, le signe de sa présence au milieu des fidèles. Mais Paul a hérité du symbole qui présentait le pain comme corps de Jésus; il parle à des chrétiens grecs qui ne sont pas familiarisés avec les repas religieux du monde juif; lui-même n'a pas acquis auprès de Jésus et de ses disciples originels l'habitude de ces repas. Les instructions qu'il donne à ses enfants spirituels de Corinthe, il les fonde sur le *dernier* repas pris par Jésus avec ses apôtres, d'autant plus volontiers que partout il ne retient du ministère de Jésus que ce qui touche à sa passion et à sa résurrection; — il les fonde sur les révélations dont il a été honoré par le Christ céleste; il les coule dans le moule de sa puissante théologie idéaliste et allégorisante. Pour lui donc le repas du Seigneur a été institué par Jésus la veille de sa mort; c'est une commémoration de la mort du Christ, c'est-à-dire de la mort rédemptrice par laquelle, d'après la théologie paulinienne, le Christ opère le salut des fidèles. Paul sait fort bien que le corps du Christ, auquel est assimilé le pain, est une réalité mystique; il ne lui vient pas un instant à l'idée d'y voir son corps matériel réel, malgré l'importance capitale qu'il accorde à la mort et à la résurrection du Christ. Mais il est trop dialecticien pour se contenter de la vague conception mystique en laquelle s'est complue la piété des premiers disciples de Jérusalem. Il lui faut une détermination plus satisfaisante pour l'esprit. La nature même du repas la lui inspire conforme aux principes fondamentaux de sa conception chrétienne. Apôtre du Christ céleste, et non de Jésus de Galilée, Paul reconnaît dans le corps de Jésus dont le pain est le symbole, le corps mystique du Christ céleste, la société de tous ses disciples qui ne forment avec lui qu'un seul corps dont il est le chef. Les deux notions, d'union des chrétiens entre eux et de communion morale avec le Christ vivant, se fondent dans la conception, à la fois métaphysique et morale, du corps mystique où s'associent dans une grande unité organique le Christ céleste, régénérateur et

vivifiant, et les fidèles régénérés et vivifiés. Et le vin est le symbole du sang dont il a scellé l'alliance nouvelle substituée par lui à l'ancienne alliance.

Cette conception du repas du Seigneur, si nettement marquée à l'empreinte de la pensée personnelle du grand apôtre, ne se généralisa pas. Plus tard, beaucoup plus tard, quand le recueil d'épîtres de Paul prit une valeur canonique, alors que le souvenir des premières traditions était depuis longtemps effacé, elle acquit une influence considérable. C'est elle surtout qui a prévalu dans le protestantisme, essentiellement scripturaire. Mais dans la première antiquité chrétienne nous n'en trouvons aucune trace, pas plus du reste que du système proprement théologique de Paul. Celui des Pères apostoliques qui se rapproche le plus de lui, Ignace d'Antioche, ignore l'institution de l'eucharistie par Jésus, la commémoration de la mort du Christ dans l'eucharistie et la conception du corps mystique du Christ et de ses fidèles. Nous avons vu combien flottante est chez lui la valeur de la chair et du sang du Christ : c'est synonyme de foi, d'amour, d'évangile; c'est un médicament d'immortalité[1].

Pas davantage de trace de la conception paulinienne dans les évangiles de Marc et de Matthieu. Luc s'est inspiré de la formule paulinienne; nous retrouvons chez lui[2] l'institution et la nouvelle alliance substituée à l'ancienne, mais pas le corps mystique du Christ céleste. Toutefois, comme il a combiné la formule paulinienne avec la tradition du Marc, sans se soucier de les accorder et comme quelqu'un qui ne comprend pas la valeur mystique de la pensée paulinienne, Luc représente une forme hybride de la tradition, qui n'a pas de valeur propre parce qu'elle est artificielle. Quant à Matthieu et Marc ils reflètent la tradition populaire d'origine palestinienne[3] : le repas du Seigneur avec ses apôtres conçu

1) Voir p. 32 à 40.
2) Voir p. 186 à 190.
3) Voir p. 190 à 196.

comme repas d'alliance eschatologique, d'union en vue de l'avènement prochain du Royaume, l'assimilation primitive du pain et du vin au corps et au sang, dont nous avons expliqué la genèse plus haut, sans autre précision, sans préoccupation théologique; enfin l'idée que ce repas est bienfaisant parce qu'il procure le pardon des péchés, sans autre détermination. On peut soutenir que ce dernier élément rappelle la conception paulinienne de la mort rédemptrice de Jésus dont il y a quelques vagues traces dans le reste de ces évangiles. Mais en vérité il faut une puissante dose d'imagination pour retrouver chez Matthieu et Marc la conception paulinienne de la Cène.

Dans le IV[e] Évangile, qui présuppose à tant d'égards le paulinisme antérieur, il n'y a pas non plus de trace de la conception paulinienne du repas eucharistique. Il n'y est pas question d'institution, de commémoration de la mort du Christ, du corps mystique identifié à la société des fidèles formant un organisme avec le Christ céleste. Nous avons trouvé ici [1] une construction théologique de l'eucharistie toute différente, offrant des analogies avec celle d'Ignace, mais singulièrement plus puissante et qui correspond beaucoup plus que celle de Paul à l'idée qui prévalut dans l'antique église grecque. Le quatrième évangéliste a hérité comme Paul de l'assimilation du pain et du vin eucharistiques au corps et au sang du Christ, mais elle est pour lui assimilation à la chair (et non au corps), c'est-à-dire à la matière et non à l'organisme. A son tour il introduit sa théologie dans la tradition cultuelle, mais ce n'est pas la même que celle de Paul. Le Logos divin s'incarne d'une façon mystique dans le pain de l'eucharistie comme il s'est incarné dans la chair de l'homme Jésus; c'est ainsi que ce pain est un pain de vie qui nourrit en vie éternelle. Nous avons ici l'élaboration théologique *grecque* (ou tout au moins *alexandrine*) de ce qui semble bien avoir été l'idée populaire dans

1) Voir p. 147 à 153.

la chrétienté en général au début du II[e] siècle, à savoir que la participation à l'eucharistie procure la vie, non pas tant la vie physique, mais le salut, le remède contre la mort, la garantie de la vie éternelle par l'union avec le Christ. C'est la transformation de l'élément eschatologique primitif, dont on retrouve encore l'écho dans le IV[e] Évangile sous la forme juive de résurrection. Le repas d'alliance en vue du prochain Royaume de Dieu était à l'origine le gage de la participation à ce Royaume sur la terre. Quand l'espérance eschatologique s'idéalise au contact de l'esprit grec et que sur la notion du Royaume terrestre se greffe celle de vie éternelle, le repas eucharistique devient le gage de la participation à cette vie éternelle. La valeur eschatologique du repas, reléguée au second plan chez Paul, reparaît ici au premier plan, à la place qui lui revient selon la tradition primitive, mais sous une forme nouvelle. Le pain eucharitié est l'aliment de la vie éternelle. Dans le IV[e] Évangile cette idée s'affirme si puissamment qu'elle relègue à l'arrière-plan la notion eucharistique d'union des fidèles entre eux et de communion mystique avec le Christ. Mais cette dernière notion était trop inhérente à la pratique eucharistique pour ne pas s'y maintenir au premier plan partout ailleurs, dans la *Didaché*, chez Ignace, chez Justin, dans tous les documents que nous avons passés en revue. Nourriture de vie éternelle, symbole et gage de l'union fraternelle entre chrétiens et de leur union avec le Christ, telle fut la triple valeur de l'eucharistie qui prévalut dans la chrétienté hellénique. Paul n'y est pour rien.

Il ressort de ces conclusions sur la signification du repas eucharistique dans la première chrétienté que, même en ne tenant pas compte des variétés de conceptions qui ont dû exister dans les nombreux groupements gnostiques[1], il y a

1) Voir p. 20 et suiv. — Au moment de livrer ces pages à l'impression, je reçois le bel ouvrage de M. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1907). M. Bousset s'occupe, p. 305 à 313, de l'Eucharistie chez les gnostiques. La pénurie des documents ne lui permet pas d'approfondir le sujet. Il signale les faits suivants : dans la forme

une grande diversité d'interprétations de ce repas parmi les premières générations chrétiennes. La pratique du repas est générale, excepté dans certains milieux gnostiques et peut-être aussi parmi certains groupes idéalistes et docètes, dont le spiritualisme se résigne malaisément à exprimer sa foi et ses espérances en des actes ou des symboles de nature aussi matérielle [1]. Les éléments constitutifs de l'interprétation sont au fond les mêmes partout; ce sont ceux qui ressortent de sa nature originelle. Mais la mise en œuvre de ces éléments, ce que l'on peut appeler la doctrine eucharistique, varie de groupe à groupe, de théologien à théologien. Il n'y a pas de doctrine primitive, pas de système qui fasse autorité. Ici comme ailleurs c'est la pratique qui a créé la doctrine et non la doctrine qui a créé la pratique.

Après avoir reconnu comment on concevait la valeur du repas eucharistique, il nous faut encore reconstituer l'évolution que subit l'institution même de cette pratique chrétienne primitive, essayer de suivre sa transformation en cérémonie rituelle et voir comment s'y associa l'idée de sacrifice. Cette évolution, à son tour, réagit sur la doctrine.

Quand Paul écrit aux Corinthiens que Jésus a recommandé à ses disciples de commémorer sa mort aussi souvent qu'ils boiront la coupe, il a encore parfaitement conscience qu'en réalité, selon l'usage des tout premiers disciples de Jérusalem, le repas du Seigneur est quotidien, ou plutôt que tout repas en commun de chrétiens doit être un repas du Seigneur,

primitive des *Actes de Thomas*, il semble que l'eucharistie était célébrée seulement avec du pain, sans coupe; — dans les *Homélies clémentines*, les aliments sacrés sont le pain et le sel, mais il s'agit ici plutôt d'un repas d'initiation que de repas eucharistiques proprement dits. En réalité les cérémonies d'initiation et de purification, les baptêmes, les ablutions, les onctions religieuses sont beaucoup plus répandues parmi les gnostiques que les rites du genre du repas eucharistique.

1) Voir encore ce qui a été dit p. 153 à 155 à propos de l'*Epître aux Hébreux*.

c'est-à-dire un repas religieux où l'on bénit le pain et la coupe et où l'on rend grâces à Dieu des bienfaits que le Père céleste a procurés à ses enfants par l'organe du Christ. D'autre part la *Ire Épître aux Corinthiens* atteste que les repas du Seigneur de la communauté de Corinthe n'ont pas lieu tous les jours[1]. Nous avons déjà constaté une atténuation analogue de la pratique primitive chez les chrétiens de Galilée ou de la Syro-Palestine, d'après la *Didaché*[2]. Elle était inévitable.

En effet, le repas du Seigneur de la communauté ou de l'ἐκκλησία implique la participation de tous les fidèles au même repas. C'est justement pour cette raison que ces réunions ne peuvent avoir lieu qu'à certains intervalles. Mais en dehors des repas de communauté, les seuls qui soient à proprement parler de véritables repas du Seigneur, il peut y en avoir d'autres qui groupent seulement une partie des fidèles, des repas privés en quelque sorte, non ecclésiastiques, au cours desquels on bénit le pain et la coupe et qui ont, eux aussi, par le fait un caractère sacré. A dire vrai tout repas où sont réunis un certain nombre de fidèles devrait être ainsi un repas religieux eucharistique. Ce sont les *agapes*, les repas d'amour fraternel, de communion, qui existent à côté des repas de communautés et qui subsisteront longtemps encore après que l'eucharistie aura cessé d'être elle-même un vrai repas.

Au début la distinction entre les repas du Seigneur et les agapes est à peine sensible. Dans de petites communautés encore inorganiques ou seulement pourvues d'une organisation ecclésiastique encore élémentaire, il était difficile de tracer une limite entre les repas de toute la communauté et des repas qui réunissaient une partie notable des fidèles de la localité, puisque selon la vraisemblance *toute* la communauté n'impliquait pas l'assistance obligatoire de tous ses membres individuellement. Tant qu'il n'y avait pas d'organi-

1) Voir p. 165 et suiv.
2) Voir ci-dessus p. 39.

sation régulière, l'initiative des fidèles était souveraine en ces matières. Nous ne voyons l'intervention d'aucune autorité dans les repas eucharistiques de Corinthe ou dans ceux dont nous parlent les *Actes*. On se réunissait à Corinthe probablement sur décision de l'ἐκκλησία, de l'assemblée générale des fidèles; mais rien ne s'opposait à ce que des appels individuels provoquassent des réunions à peine différentes de celles que convoquait l'église elle-même. Et d'ailleurs ces repas de communion étaient aussi valables dans les deux cas, pourvu que l'on mangeât réellement la même nourriture en commun avec les mêmes prières et les mêmes sentiments.

Mais vers la fin du Ier et au commencement du IIe siècle nous constatons un effort nettement marqué de ceux que l'on peut appeler « les hommes d'église », pour régulariser la célébration du repas eucharistique et pour lui donner un caractère ecclésiastique plus tranché. Cela n'empêchait pas les agapes privées, mais cela tendait à les réduire à une valeur inférieure et bientôt même à les discréditer. Trois de nos documents, absolument indépendants les uns à l'égard des autres et provenant de régions différentes, nous permettent de justifier cette assertion : la *Didaché*, l'*Épître de Clément Romain* et les *Épîtres d'Ignace*.

La *Didaché* ne nous apprend pas seulement que la célébration de l'eucharistie est déjà fixée au dimanche dans les églises syro-palestiniennes, comme nous l'avons constaté plus haut; elle nous apprend aussi qu'il y a déjà dans ces petites communautés rurales une liturgie eucharistique, dont seuls les prophètes sont autorisés à s'émanciper[1]. D'autre part, elle recommande d'élire des épiscopes et des diacres et de les honorer, parce qu'ils remplissent les fonctions de prophètes et d'instructeurs (15. 1 et 2). Assurément nous ne constatons encore aucune intervention sacerdotale de ces épiscopes et de ces diacres dans la description de l'eucharistie. Mais le terme même de diacres, d'après l'analogie des *Actes*

1) Pour la justification voir p. 46 à 56.

et de toute la pratique ecclésiastique ultérieure, semble bien comporter un rôle de servants aux repas de la communauté et, puisque les épiscopes doivent être honorés comme des prophètes et que les prophètes sont expressément autorisés à dresser des tables, il n'est pas téméraire de supposer que les évêques jouaient aussi un rôle aux repas eucharistiques. Lequel? Nous n'en savons rien. Nous ne pouvons donc pas alléguer la *Didaché* à l'appui de la sacerdotalisation du repas eucharistique, mais nous sommes pleinement autorisés à nous appuyer sur elle pour établir le commencement d'une ritualisation de la cérémonie.

L'*Épître de Clément Romain aux Corinthiens*, au contraire, atteste clairement la prétention du sacerdoce naissant à réglementer et à diriger la célébration de l'eucharistie[1]. A l'époque de Paul les fidèles apportent individuellement leurs aliments au repas commun et les mangent, après avoir dit les prières de bénédiction et d'action de grâces, sans passer par l'intermédiaire d'un dignitaire quelconque appelé à les consacrer. De là les abus et les désordres dont se plaint l'apôtre. Quarante ans plus tard les chrétiens de Corinthe paraissent avoir l'esprit tout aussi indiscipliné, mais ils ont des évêques qui prétendent leur interdire d'apporter leurs offrandes pour l'eucharistie et de célébrer cette eucharistie quand il leur plaît et sans passer par le ministère épiscopal. Les épiscopes ont fixé des jours et des heures déterminés à cet effet et ce sont eux seuls qui doivent présenter les oblations à la bénédiction divine.

Quelques années plus tard cette même thèse est soutenue par Ignace d'Antioche avec son intransigeance habituelle[2]. La seule eucharistie qui soit bonne est celle qui est présidée par l'évêque ou par celui à qui il en a confié le soin. Il n'est permis ni de baptiser ni de faire agape en dehors de l'évêque. La situation est donc la même dans les églises grecques

1) Voir ce qui a été dit premier article, p. 40 à 45.
2) Voir *ibidem*, p. 32 à 40.

d'Asie Mineure que précédemment à Corinthe. On célèbre des eucharisties de sa propre autorité, par groupes, sans se préoccuper des dignitaires ecclésiastiques. C'est à cet état d'anarchie que ceux-ci veulent mettre un terme. De libre repas de communion fraternelle l'eucharistie tend donc à devenir un acte rituel célébré par le sacerdoce.

C'était assurément dans la logique de l'institution. Comme l'avait fort bien vu l'apôtre Paul, le repas véritable du Seigneur c'est celui auquel la communauté entière participe également sans distinction de groupe. Il était donc naturel, à partir du moment où les communautés se constituaient un gouvernement régulier appelé à les représenter et à gérer leurs intérêts spirituels et matériels, que ce gouvernement prît en mains la célébration de l'eucharistie, en réglât la forme et en présidât les divers actes. Aussi cette tendance ne tarda-t-elle pas à triompher, comme l'atteste Justin, cependant peu sacerdotal par nature. Au milieu du IIe siècle, c'est le président qui recueille les dons ou oblations apportés par les fidèles selon leur générosité, c'est lui qui les distribue, c'est lui prononce les prières de bénédiction et d'action de grâces. L'eucharistie n'est plus qu'un rite cultuel, l'acte essentiel du culte du dimanche, quoiqu'elle soit aussi célébrée à d'autres jours. Les agapes ne sont plus que des repas privés, en dehors de la communauté, où se réunissent des groupes de fidèles, mais beaucoup plus souvent ceux qui sont en dehors ou à côté de la communauté, ceux que l'église générale, l'église catholique locale, considère comme hérétiques, comme des hommes funestes, dont les fidèles font bien de se garder. Ce ne sont plus que des eucharisties de conventicules[1]. Elles n'en survécurent pas moins, longtemps encore.

Un fait capital qui semble avoir favorisé beaucoup cette évolution du repas eucharistique en rite cultuel, ce fut la difficulté et bientôt l'impossibilité d'avoir de véritables repas

1) Voir antérieurement ce qui a été dit de l'*Epître de Jude* et de *II Pierre*, p. 23 à 25 du premier article.

ecclésiastiques à intervalles très rapprochés. Le repas du Seigneur paraît avoir été en général très simple, d'abord à cause de la misère des premières communautés, ensuite parce que l'on avait clairement conscience que le but du repas n'était pas de faire bonne chère. Cependant à l'origine il comportait probablement autre chose que simplement du pain et de la boisson (vin ou eau). Il n'y avait pas de raison, en effet, pour qu'il n'y eût pas d'autres aliments, puisque c'était un véritable repas. La Cène est présentée comme un repas pascal, comportant donc un agneau rôti et des hors d'œuvre. Le IV[e] Évangile et les scènes de repas avec Jésus ressuscité d'après Luc semblent attester l'usage du poisson. Le repas eucharistique de la *Didaché* où il est dit que l'on mange à satiété, le repas du Seigneur dans l'église paulinienne de Corinthe où les uns font des excès tandis que les autres ont faim, supposent aussi des menus où figure autre chose qu'un simple morceau de pain.

Seulement j'ai déjà fait observer[1] qu'à partir du moment où les communautés devinrent plus nombreuses, il fut matériellement impossible de célébrer en commun des repas complets. Bientôt même des repas modestes, réduits aux mets élémentaires, devinrent irréalisables par suite des appréhensions de la police romaine, toujours mal disposée pour les réunions et les repas de corps, et qui interdit absolument les repas d'hétaeries, c'est-à-dire d'associations non reconnues, en l'an 112[2]. Dès lors les chrétiens furent certainement dans l'impossibilité de célébrer au moins une fois par semaine un banquet religieux, si modeste fût-il. Le repas eucharistique fut donc de plus en plus étroitement associé au culte proprement dit (lecture des livres sacrés, prières, liturgies naissantes); il devint un simulacre de repas, l'absorption d'un morceau de pain et d'un peu de vin, (ou bien d'eau ou de lait ou de toute autre nourriture innocente) au moins dans

1) Voir premier article p. 31.

2) Voir le témoignage de Pline, premier article, p. 28 et suiv.

les eucharisties collectives, ecclésiastiques. Il n'y eut plus de repas véritables que dans les agapes privées. Et cela contribua à donner à celles-ci un mauvais renom, puisqu'il y en eut sans doute où les préoccupations spirituelles ne firent pas oublier les agréments d'une bonne cuisine.

Cette réduction forcée du repas eucharistique à un simple rite cultuel, même là où le petit nombre des fidèles avait permis de maintenir jusqu'alors un repas commun, coïncide justement avec le mouvement de sacerdotalisation qu'attestent Clément Romain et Ignace. Celui-ci en fut renforcé, car du moment que l'on ne prenait plus qu'un simulacre de repas, ce fut bien un rite que l'on accomplit, un acte de culte, et non plus le repas originel. Telle est la situation à l'époque de Justin, vers le milieu de IIe siècle.

Cependant il resta quelque chose du repas primitif. Les fidèles qui en avaient les moyens apportaient pour le repas du Seigneur, non pas seulement la quantité de nourriture qu'ils se proposaient d'absorber eux-mêmes, mais des provisions plus abondantes à l'intention de leurs frères et sœurs moins fortunés. Autrement ces derniers n'auraient rien eu du tout. C'était dans l'esprit de l'institution : la première chrétienté de Jérusalem, avec ses tendances communistes, avait accentué ce caractère de solidarité économique ; la fraction du pain en commun était doublée d'allocations, de subsides aux veuves et aux indigents[1].

En Grèce l'analogie du repas du Seigneur avec les repas sacrificiels des païens avait risqué tout d'abord d'altérer sous ce rapport la nature de cette solidarité chrétienne. Ces repas de communion avec les dieux, consécutifs aux sacrifices proprement dits, étaient des réunions joyeuses. Les reproches que l'apôtre Paul adresse aux chrétiens de Corinthe visent l'intrusion des habitudes grecques dans la pratique

1) Voir p. 180.

chrétienne. Des abus du même genre ont pu se perpétuer dans la chrétienté hellénique assurément, mais rien ne nous autorise à supposer qu'ils se soient généralisés, surtout dans les repas proprement ecclésiastiques ou de communauté. Ils semblent s'être reproduits plus fréquemment dans les agapes privées, à en juger d'après les accusations dont celles-ci sont l'objet plus tard de la part des hommes d'église. Par le fait même que le repas du Seigneur proprement dit reste un repas de toute la communauté, il est indispensable que les plus favorisés parmi les membres de chaque église aient continué à fournir, non pas seulement ce qui était nécessaire à leur propre consommation, mais encore ce qu'il fallait pour leurs coreligionnaires indigents.

Au point d'arrivée comme au point de départ de notre documentation, dans la chrétienté du milieu du IIe siècle dont témoigne Justin Martyr comme dans la première chrétienté de Jérusalem, nous avons constaté que la célébration du repas eucharistique est accompagnée de dons et de subsides, sans détermination précise ; mais en rapprochant ces témoignages de ceux que nous possédons sur la situation dans l'église de Corinthe à l'époque de Clément Romain et chez les Montanistes, très conservateurs des anciens usages, dans la deuxième moitié du second siècle[1], nous pouvons donner à cette conclusion une portée plus générale et affirmer que le repas du Seigneur devint l'occasion, pour les uns, de toute espèce de dons en nature et peut-être même en argent, pour les autres, de véritables subventions alimentaires ou autres.

Dans des églises devenant plus nombreuses surtout, mais même dans les autres, cet apport d'offrandes et cette répartition de bienfaits nécessitaient une organisation quelconque. Ce furent les évêques et les diacres qui en devinrent naturellement les organes, les premiers recueillant les offrandes en leur qualité d'administrateurs, les seconds les

1) Voir premier article, p. 45 et p. 42.

distribuant soit aux membres présents, soit aux absents, sous la direction des évêques. C'est ainsi que nous nous expliquons, de la façon la plus simple et la plus naturelle, la tendance, déjà constatée, à réserver aux évêques seuls la célébration de l'eucharistie. Il y a là pour les églises naissantes une question vitale; ce n'est pas seulement pour les raisons religieuses déjà indiquées (caractère ecclésiastique commun du véritable repas du Seigneur), c'est encore pour des raisons administratives et — si j'ose dire — économiques, que le repas eucharistique dut être placé sous la direction des évêques.

Quand pour les causes que nous avons signalées, il cessa d'être un véritable repas pour ne plus être qu'une réduction symbolique, un rite cultuel, cette main mise des évêques s'affirma encore plus. L'Épître de Clément Romain aux Corinthiens nous apporte ici un témoignage dont il n'a pas été tenu compte suffisamment et qui est extrêmement précieux, parce qu'il nous renseigne sur la transition entre la liberté primitive du régime des oblations et la réglementation ecclésiastique, qui concentra entre les mains des évêques leur apport et leur consécration aussi bien que leur distribution. Ceux-ci prétendent avoir seuls le droit de recevoir et de présenter les offrandes, aux jours et aux heures qu'ils ont fixés à cet effet[1]. Or, la présention des offrandes, c'est leur présentation à Dieu, c'est l'acte de προσφέρειν, la consécration par la prière de bénédiction et d'actions de grâces. L'acte proprement religieux de l'eucharistie devient ainsi non seulement rituel, mais il prend un caractère sacerdotal. *L'oblation prend de plus en plus le caractère d'un sacrifice de consécration*. C'est là le dernier élément essentiel de l'évolution primitive de l'eucharistie, destiné à prendre une importance capitale dans l'histoire ultérieure de l'institution, la condition même de sa transformation en sacrement ecclésiastique. La ritualisation et la sacerdotalisation de l'eucharistie se tiennent par des liens étroits.

1) Voir pour la discussion des textes, premier article, p. 40 à 43.

On a mainte fois attribué l'introduction de l'idée de sacrifice dans l'eucharistie chrétienne à l'influence de la mentalité païenne sur le christianisme hellénique. Cette opinion ne me paraît que partiellement fondée. C'est dans l'évolution même de la pratique chrétienne telle que nous venons de la reconstituer qu'il faut en chercher la véritable origine. Et c'est bien pour cela que l'assimilation de l'eucharistie à un sacrifice ne se dégage que lentement dans nos documents et ne parvient pas encore à une détermination nette (voir plus haut p. 4 et 5, n° 14 et 15).

Dans la « fraction du pain » de la toute première chrétienté, simple prolongement du repas religieux juif que Jésus prenait avec ses disciples, il ne pouvait pas être question de sacrifice. C'est une action de grâces, un acte de piété : on rend grâces à Dieu pour ses bienfaits. L'apôtre Paul attribue bien à la mort du Christ le caractère d'un sacrifice, mais le repas du Seigneur n'est pour lui que la *commémoration* de la mort du Christ, non pas son renouvellement[1]. Le rapprochement qu'il fait, au ch. **10** de la *Ire Ép. aux Corinthiens*, entre la communion à la coupe ou à la table des démons et la communion au corps et au sang du Seigneur, ne comporte en aucune façon une assimilation entre les sacrifices païens et des sacrifices opérés par les chrétiens dans le repas du Seigneur; une pareille interprétation est en opposition flagrante avec la conception de l'apôtre. Tout ce qu'il veut dire, c'est que la participation au corps mystique du Christ et la commémoration de son sacrifice sur la croix, par la participation à la coupe, impliquent une communion vivante avec le Christ et que cette communion (κοινωνία) est incompatible avec celle que comporte l'absorption de viandes consacrées aux dieux païens dans les sacrifices, du moins lorsqu'on sait quelle en est la provenance. L'objet de la comparaison n'est pas le mode de consécration des aliments au Christ ou aux faux dieux, mais la nature

1) Voir p. 158 et suiv., 167, 174.

de la communion qui s'établit soit avec le Christ, soit avec les faux dieux. Le repas du Seigneur n'a, à aucun degré, pour Paul le caractère d'un sacrifice. Son antagonisme judaïque farouche contre les sacrifices païens et sa condamnation de la loi lévitique nous sont garants que ce n'est ni dans les sacrifices païens ni dans les sacrifices juifs qu'il a été chercher la justification de la pratique chrétienne, et l'aversion intransigeante de toutes les églises à l'égard du paganisme nous autorise à écarter, pour les autres aussi bien que pour Paul, toute hypothèse d'une explication de l'eucharistie par le désir de se conformer à des analogies païennes. La seule chose à retenir de l'opinion que nous discutons, — savoir l'influence des pratiques religieuses païennes sur la conception de l'eucharistie — c'est que l'introduction des repas du Seigneur chrétiens en milieu hellénique ou hellénisé fut singulièrement facilitée par l'habitude qu'on y avait, soit de célébrer des repas religieux à la suite des sacrifices, soit de se réunir en banquets corporatifs ayant toujours plus ou moins de caractère religieux, autant que le tolérait l'administration romaine. Quoique le repas du Seigneur ne fût pas du tout la même chose, il rentrait néanmoins dans un ordre de pratiques religieuses avec lequel on était familiarisé.

Plus tard seulement on en vint à considérer l'eucharistie elle-même comme un sacrifice et, si ce fut certainement pour satisfaire au besoin d'avoir dans le christianisme un pendant de l'acte cultuel qui passait partout ailleurs pour le plus important, on ne voulut jamais se l'avouer à soi-même, tant la haine de l'idolâtrie était vivace ; ce fut dans les sacrifices de l'Ancienne alliance que l'on alla chercher d'abord le prototype, puis la justification du sacrifice chrétien. Cette analogie avait été appliquée d'abord au sacrifice unique et définitif du Christ, soit dans la théologie alexandrine toute idéaliste de l'*Épître aux Hébreux*[1], soit dans la tradition pa-

1) Voir p. 153 à 155.

lestinienne de la Cène telle qu'elle fut enregistrée par l'Évangile de *Marc* et développée par l'Évangile de *Matthieu*[1], mais sans aucun rapport avec le repas du Seigneur. L'*Épître de Clément aux Corinthiens* nous montre comment elle fut appliquée à l'eucharistie (et non plus à la Cène) par les chrétiens positifs et ritualistes, à partir du moment où le repas du Seigneur cessa d'être un véritable repas et une libre manifestation de la piété des fidèles pour devenir un acte cultuel, dont la célébration fut réservée aux évêques. Dès lors que ce ne sont plus les fidèles eux-mêmes (ou l'un d'entre eux au moins) qui prononcent les prières de bénédiction et d'action de grâces, dès lors qu'il faut être revêtu d'une dignité ecclésiastique pour pouvoir célébrer une cérémonie efficace, l'analogie avec la fonction sacerdotale du sacrificateur s'impose à l'esprit. L'évêque reçoit les offrandes, il les présente (προσφέρειν) à Dieu, il les lui consacre.

Sans doute le Dieu des chrétiens, même des plus vulgaires, n'est plus un Dieu qui mange et qui boit. Les oblations qui lui sont présentées et sur lesquelles il étend sa bénédiction, il n'en garde aucune partie pour lui; ce sont d'ailleurs des aliments innocents et non des victimes. Mais dès lors c'est à la consécration qu'ils doivent d'être devenus des aliments divins, le corps du Christ, une nourriture de vie éternelle. Telle est la notion que l'on trouve déjà chez Justin Martyr[2], mais on reconnaît encore qu'elle est en quelque sorte superposée à une autre de nature différente, à la commmunion primitive; car Justin a bien soin de rappeler que l'homme ne peut rien donner à Dieu, puisque tout ce qu'il a, il le tient de Dieu; que les seuls sacrifices que le chrétien puisse offrir, ce sont ses prières et ses actions de grâces. Il n'en reste pas moins que l'eucharistie est qualifié de θυσία, de même que dans un passage de la *Didaché* où nous avons reconnu une addition ultérieure au texte[3].

1) Voir p. 195 et 196.
2) Voir premier article p. 17 à 19.
3) Voir p. 54.

Que ce soient les oblations que l'on considère comme des dons offerts à Dieu, pour l'amour des chrétiens, ou que ce soient les prières par lesquelles l'évêque les consacre, qui constituent, d'une façon plus authentiquement chrétienne, le sacrifice spirituel seul admissible, l'essentiel, c'est que l'idée de sacrifice a pénétré dans la célébration de l'eucharistie. Elle ne s'y développera qu'avec peine, surtout parmi les Grecs pénétrés de théologie alexandrine. Ni Clément d'Alexandrie ni Origène ne l'adoptent[1]. Par contre les occidentaux, moins symbolistes, l'acceptent, non sans la combiner avec toute sorte d'autres représentations qui rappellent des conceptions toutes différentes. Pour Irénée l'oblation de l'église est réputée un sacrifice pur, à condition que la conscience de celui qui l'offre soit pure[2]. De même pour Cyprien[3].

Mon intention n'est pas de poursuivre cette histoire dans les phases de son développement ecclésiastique. Il existe à ce sujet des ouvrages nombreux où l'on trouve tous les textes intéressants[4]. La longue controverse entre catholiques et protestants en a épuisé la discussion. L'ancienne Église grecque, si étrange que cela paraisse, n'a jamais abouti à se

1) Cf. Clément d'Alexandrie, *Paed.*, I, **6**. 36, 38, 41, 43; II, **2**. 32; *Stromates*, I, **10**. 46; **19**. 96; V, **8**. 48; **10**. 66; VI, **11**. 94; VII, **3**. 14; **6**. 31 et 32; *Quis dives salvetur*, **23**. Origène, entre autres dans *Hom. in Jeremiam*, XVIII, **13** et suiv.; *In Johannem*, XXXII, **24**; *In Matthæum*, XV, 14 etc. Les théologiens alexandrins sont nettement symbolistes et spiritualistes.

2) Irénée, *Adv. haer.*, IV, **17**. 5; **18**. 1 et 3; IV, **18**. 4 et 5; V, **2**. 2 et 3.

3) Cyprien, *De orat. dominica*, 18 et surtout l'Épître **63**, 2, 4, 13, 14 à 17.

4) Cf. L. J. Rückert, *Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte* (Leipzig, 1856); l'ouvrage déjà cité de K. G. Goetz, *Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig, 1904); Loofs, art. *Abendmahl* II et Drews, art. *Eucharistie*, dans la 3e éd. de la « Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche » (1896 et 1898). Pour les lecteurs de langue française je signalerai : Lobstein, *La doctrine de la Sainte-Cène* (Lausanne, 1889) et P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, II. *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, où l'on trouvera de nombreux textes sur l'interprétation de plusieurs desquels il y a lieu de faire des réserves.

mettre entièrement au clair sur sa propre doctrine. Elle s'est bornée, somme toute, à paraphraser la conception du quatrième évangéliste : la présence réelle et spirituelle du Verbe de Dieu dans le pain et le vin eucharistiés. Quant à l'Église latine, on sait la conception matérialiste qui a fini, en plein moyen âge, par triompher chez elle.

Nous ne voulons pas ici nous occuper de ces controverses. Elles ne rentrent plus dans les origines. Après Justin les chrétiens eux-mêmes discutent sur des textes qui prennent de plus en plus à leurs yeux une autorité sacrée. D'ailleurs tous les éléments importants du rite, puis du sacrement, existent dès lors. Comme de juste, le facteur eschatologique, considérable au début, est déjà relégué à l'arrière-plan ; il ne survivra plus qu'à l'état fossile dans les liturgies : il s'est idéalisé, comme nous l'avons montré plus haut (voir p. 38). Le repas proprement dit ne subsiste plus que dans les agapes, dépourvues de toute autorité ecclésiastique, de plus en plus discréditées, destinées à disparaître avec le triomphe de l'Église. L'idée initiale de la communion fraternelle entre les chrétiens participant au même pain et à la même coupe subsiste, mais elle tendra à s'effacer ou tout au moins à devenir secondaire dans l'eucharistie, par le fait de la suppression du repas commun et parce que les contributions des fidèles à l'entretien de l'église et au soulagement des pauvres se feront de plus en plus par d'autres voies (contributions fixes ; impôts prélevés ; subsides officiels et dotations). Ce qui subsiste surtout c'est l'idée que les espèces de l'eucharistie sont une nourriture divine, qui procure le salut, la vie supérieure, en établissant la communion avec le Christ, source du salut et de la vie, lequel prend de plus en plus dans la piété populaire la place du Dieu de l'Évangile ; c'est la notion d'action de grâces pour les biens spirituels que les fidèles doivent au Christ ; c'est la commémoration des souffrances du Christ et de son sacrifice ; c'est enfin l'idée du sacrifice sacerdotal, simple expression d'abord de la consécration des oblations

à Dieu, mais qui deviendra finalement le renouvellement continuel du sacrifice initial du Christ, dont aux origines on se bornait à commémorer les bienfaits.

JEAN RÉVILLE.

L'ARABIE

ET LES INDES NÉERLANDAISES[1]

L'étude de la langue arabe et de la vie spirituelle dont elle est devenue l'organe, est une branche très importante de la science de l'histoire humaine. Outre cet intérêt purement scientifique il y a encore une autre raison pour que nous autres, Hollandais, nous y consacrions toutes nos forces : c'est que là-bas, aux Indes Néerlandaises, une trentaine de millions d'êtres humains, sujets comme nous de la reine de Hollande, participent de leur façon à cette vie spirituelle.

Ce point de vue a pour moi une importance spéciale. J'ai eu, il y a vingt-deux ans, l'occasion d'observer à la Mecque jusqu'à quel point cette ville sainte est devenue le centre de vie de l'Islam aux Indes Orientales, et je ne puis guère depuis lors m'occuper de l'Arabie sans penser en même temps à notre Extrême-Orient. Plus tard suivit mon séjour aux Indes Néerlandaises : pendant plus de dix-sept années j'y ai vécu en contact continuel avec la société indigène. Ainsi l'influence que la culture musulmane a exercée sur la population de l'Archipel est de plus en plus devenue un des principaux objets de mes études.

Je vais tâcher de vous esquisser en quelques traits, la naissance de ces rapports entre l'Arabie et les Indes, si féconds en conséquences, et les influences qui ont déterminé leur développement postérieur.

1) Leçon d'ouverture du cours d'arabe à l'Université de Leide, prononcée par M. le professeur *C. Snouck Hurgronje*, le 23 janvier 1907. La traduction du hollandais est due à M. le docteur *A. H. van Ophuijsen*. On a supprimé la fin de la leçon, adressée aux directeurs de l'Université, aux professeurs et aux étudiants.

L'établissement du pouvoir néerlandais au nord de Soumatra pendant les dix dernières années nous a révélé, entre autres faits plus ou moins étonnants, qu'en Atchèh on s'applique assidûment aux sciences musulmanes. Ainsi on a trouvé à Keumala une grande collection de livres arabes et malais, qui avaient appartenu à plusieurs savants, morts ou émigrés[1]. C'étaient des livres d'un genre que les indigènes appellent du nom arabe *kitab*, voulant désigner par là des manuels de théologie et de droit musulmans, ou de sciences auxiliaires ou préparatoires, comme la grammaire arabe, l'exégèse du Coran, etc.

Les notes marginales prouvaient qu'on en avait fait un usage fréquent. D'ailleurs un garçon âgé de quatorze ans, fils d'un théologien ennemi, fait prisonnier par nos troupes, savait par cœur une grammaire arabe rimée en mille vers[2]. Et combien de fois les indigènes fuyant devant nos poursuites ne laissèrent-ils pas des kitabs, d'où ressortait de même que jusque dans leurs courses vagabondes à travers les forêts et les marais, les lettrés ne négligeaient pas ces études?

Un savant allemand, ayant lu mes communications sur les sciences musulmanes en Atchèh, m'en témoigna sa surprise, et il y ajouta la remarque tout à fait juste, que, quelque bornées que pussent paraître ces études en comparaison de la civilisation moderne, il y avait cependant une certaine grandeur dans le fait que l'on appliquât là-bas, en Atchèh, à l'étude des mêmes sciences exactement la même méthode que par exemple à l'autre extrémité de la terre, au Maroc ou au Sénégal. Il fut d'avis que ce monde étrange, témoignant d'une si frappante unité d'esprit, donnerait à l'Europe encore

1) Cette collection a été inventoriée dans les *Notulen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* (Procès-verbaux des séances de la Société des Arts et des Sciences de Batavia), t. XXXIX (1901), supplément VII, p. CXX-CLV. Elle se trouve maintenant dans la bibliothèque de la dite société.

2) L'Alfiyyah d'Ibn Mâlik, manuel bien connu des arabisants.

beaucoup de problèmes à résoudre. Il serait en effet difficile de citer une autre religion universelle qui ait conservé, même dans l'éducation formelle de ses adhérents répandus partout, une plus grande unité que l'Islam.

Les Indes Néerlandaises, autant que l'Islam y a pénétré, participent à cette unité. Ainsi certaines régions de l'île de Java sont parsemées de *pĕsantrèn's*, c'est-à-dire d'écoles où une élite spirituelle se livre à l'étude de *kitabs* arabes ou rédigés d'après l'arabe. L'indigène du Maroc ou du Sénégal, entendant l'*aḍan* (la convocation aux cérémonies religieuses) dans un village du Java ou de Soumatra, reconnaît la même langue, les mêmes paroles qu'il était habitué à entendre dans son pays. Quand et par qui ce remarquable lien spirituel a-t-il été étendu jusqu'à l'Extrême-Orient?

Nos données sur la première période de l'Islam en Indonésie sont peu nombreuses. Cependant c'est justement au nord de Soumatra que se rapportent quelques points fixes qu'on a pu établir, et ces données sont d'autant plus importantes pour la reconstitution de la trajectoire historique que là fut le point de départ de la lente progression de l'Islam à travers les Indes Orientales.

Je cite en premier lieu l'itinéraire d'Ibn Baṭṭoutah[1], un Arabe qui visita le nord de Soumatra vers le milieu du quatorzième siècle. Celui-ci se trouvait justement être originaire de cette autre extrémité du monde que nous venons de mentionner : le Maroc. En voyageant de l'Hindoustan vers la Chine il passa par le seul royaume de l'Archipel Indien qui eût alors été converti à l'Islam ; la capitale portait le nom de Soumouṭra qui plus tard, légèrement modifié, a été appliqué à toute l'île de Soumatra[2]. La conversion de ce pays était alors récente.

1) *Voyages d'Ibn Batoutah*, texte arabe accompagné d'une traduction par C. Defrémery et le Dr B. R. Sanguinetti, Paris.

2) On ne saurait déduire que peu de choses de la communication assez vague de Marco Polo sur le royaume de Basma, même si l'on a raison d'y voir notre Pasé. Si le royaume de Ferlec, décrit par l'illustre Vénitien, n'est autr

Le prince de Soumouṭra fit un accueil hospitalier au voyageur. Celui-ci nous décrit la cour, de type indien, que tenait son hôte ; il le loue pour l'intérêt qu'il portait aux sciences musulmanes et pour le zèle qu'il déployait dans la guerre sainte contre les habitants païens de l'intérieur. Quand Ibn Baṭṭouṭah, à son retour de Chine, repassa par Soumouṭra, le Sultan venait de rentrer d'une grande expédition contre les incrédules : sur son butin en bétail humain il fit cadeau à son hôte de deux captifs et deux captives. Les articles d'exportation de Soumatra sont énumérés assez exactement dans l'itinéraire de l'Arabe.

Dans les sources indigènes on retrouve le royaume de Soumouṭra le plus souvent sous la désignation de Pasè, d'après le nom de la seconde résidence. Dans le cours des temps ce pays a perdu son autonomie politique, et fini par être une dépendance du sultanat d'Atchèh.

De nouvelles données sur cette région intéressante de Pasè nous surprirent, quand en 1899 les troupes néerlandaises y firent leur entrée. Nous y trouvâmes quelques pierres tombales séculaires, portant des inscriptions arabes. Outre des textes qoraniques appropriés, ces inscriptions funéraires contenaient les noms et les dates de décès de quelques illustres personnages de l'ancien Soumouṭra-Pasè. Le gouvernement a récemment entrepris des recherches systématiques qui, espérons-le, révéleront une foule de particularités intéressantes; pour le moment nous avons à notre disposition des reproductions photographiques excellentes de quelques-uns des monuments les moins endommagés. Leurs dates s'étendent de 1407 à 1428[1]; ils nous mènent donc 60 à

chose que la contrée dite aujourd'hui Peureula', alors ce pays-ci aurait adopté l'Islam même avant la conversion de Pasè ; du moins dans les dernières années du XIII[e] siècle le Mahométisme y était établi. Mais politiquement ce Ferlec fut bientôt englouti par Pasè-Soumatra.

1) Ce sont : 1° l'épitaphe du prince Abbaside 'Abdallāh bin Mouḥammad bin 'Abd-al-Qâdir bin 'Abd-al-'Azîz bin al-manṣour Abou Dja'far al-'Abbasî al-Mountaṣir billāh amir al-mouminîn khalîfah rabb al-'âlamîn, mort en décembre 1407 ; 2° celle d'une princesse qui semble être morte l'an 1408 ; 3° celle de

80 années plus loin que l'itinéraire de notre Marocain. Et par un heureux hasard cet itinéraire nous donne les explications nécessaires pour reconnaître un des morts. Ibn Baṭṭouṭah avait vécu longtemps à la cour du grand monarque d'Hindoustan, à Dihli, et il nous raconte beaucoup de choses sur les grands personnages dont il y fit la connaissance. Parmi eux il y avait un Abbaside, arrière-petit-fils du Khalife-al-Mountaçir, par conséquent petit-fils d'un des princes qui surent échapper au massacre de la famille khalifienne à Baghdad, par les Mongols en 1258. Ce gentilhomme, qui s'appelait Mouḥammad ibn Abdal-Qâdir, avait quitté l'existence pleine de soucis qu'il menait à Baghdad pour une vie luxueuse à Dihli aux frais du Grand Sultan des Indes, qui témoignait une vénération superstitieuse à tout ce qui portait le nom d'Abbaside. Et maintenant nous sommes informés qu'un fils de ce noble parasite, du nom d'Abdallah, s'était égaré encore plus loin vers l'Est et que la mort le surprit en 1407 à Soumatra-Pasè.

La notice de son décès, sculptée et ornée par les mains habiles d'un artiste, et conservée pendant cinq siècles, nous donne son arbre généalogique jusqu'au cinquième degré inclus.

Un autre monument est consacré à la mémoire d'une souveraine morte en 1428. Il nous montre qu'on ne voyait alors à Pasè pas plus d'inconvénient au règne d'une femme que deux siècles plus tard en Atchèh, où quatre sultanes ont régné de suite. Les quatre ascendants de cette reine de Pasè, mentionnés dans l'épitaphe, ont tous été sultan, et le dernier nommé, qui est donc le plus ancien, porte le nom de Mâlik Çâliḥ, le même que la tradition indigène, légendaire

la reine de Pasè, morte en décembre 1428; dont je n'ose pas encore reproduire le nom, mais dont l'arbre généalogique se lit sans peine ainsi : « bint as-Souḷṭân Zain al-'Abidîn bin as-Souḷṭân Aḥmad bin as-Souḷṭân Mouḥammad bin al-Mâlik Çâliḥ ». J'espère dans peu de temps trouver l'occasion de publier les reproductions photographiques de ces monuments curieux avec un peu de commentaire.

du reste, attribue au fondateur du royaume de Soumatra-Pasè.

Il me semble à propos de vous rappeler ici un monument javanais, datant de la même époque; je veux dire la pierre sépulcrale de Grèsik (à Sourabaya), connue depuis longtemps. Son inscription conserve le souvenir de Mâlik Ibrâhim, mort en 1418, qui fut un des huit ou neuf saints principaux auxquels la tradition attribue la conversion du Java à l'Islam. Il y a entre cette pierre et les trois tombeaux de Soumatra une telle ressemblance[1] quant à l'ornementation et la division de l'épitaphe, qu'elle seule suffirait à nous convaincre qu'il y a eu une connexion étroite entre l'islamisation du Java et celle du nord de Soumatra. Mais il y a plus : les légendes de la conversion du Java nous représentent à plusieurs reprises Pasè comme frère aîné en la foi musulmane.

Voici donc ce que nous apprennent ces documents précieux, en papier ou en pierre, à l'égard du lien qui, comme nous venons de le voir, unit entre autres Atchèh et le Maroc : cinq ou six siècles avant notre temps le lien spirituel qui tout à l'heure attira notre attention, joignait déjà la partie du monde que les Arabes appellent l'Extrême Ouest (al-Maghrib al-Aqça) à une partie de notre archipel que nous comprenons dans l'Extrême Orient : pas plus tard que le XIV[e] siècle les Indes Orientales comme le nord-ouest de l'Afrique avaient été soumis à la discipline de la religion arabe. A cette époque déjà, grâce à l'unité de la foi, un Marocain égaré vers le nord de Soumatra ou de Java pouvait être sûr d'y trouver un accueil hospitalier et de se faire comprendre, par quelques-uns du moins, en parlant sa langue maternelle, l'arabe.

Les premiers actes de l'admission de l'archipel indien dans ce réseau de relations internationales ne sauraient être

1) C'est M. le Dr Ph. S. van Ronkel qui me fit observer cette ressemblance, particulièrement frappante même dans les petits détails pour le monument de la reine de Pasè.

reportés beaucoup avant l'an 1200. La conversion de l'Extrême Ouest avait été terminée cinq siècles auparavant. Là, au nord-ouest de l'Afrique et en Espagne, l'Islam au premier siècle de son existence avait d'une véhémente impulsion gagné de nouveaux adhérents à sa foi, de nouveaux contribuables à son empire. Des annales arabes, donnant des rapports de contemporains, nous permettent de suivre cette conquête pas à pas. De pareilles données pour l'histoire de l'islamisation des Indes Orientales nous manquent absolument. Quand les Indiens commencèrent plus tard à s'intéresser à la manière dont la lumière de la révélation avait pénétré chez leurs pères, ce passé pour eux s'enveloppa d'un brouillard de contes miraculeux d'une naïveté souvent grossière. Ces légendes, présentant les mêmes traits particuliers par tout l'Archipel, nous permettent de jeter un regard profond dans le milieu spirituel où elles prirent naissance; mais en données historiques elles sont fort pauvres : par le dédain de tout ordre chronologique elles égalent nos contes de fée. Et pourtant nous savons très bien comment les Indes Orientales ont été gagnées à l'Islam. Car le procès n'est pas encore terminé : il se continue devant nos yeux. Si nous comptons avec les changements apportés par le déplacement des voies commerciales, par les moyens de transport modernes, et surtout par l'établissement du pouvoir européen, nous voyons clairement comment les choses doivent s'être passées autrefois.

Ici ce n'est point la course victorieuse des armées musulmanes qui constitue le commencement de l'islamisation; c'est l'activité silencieuse des négociants étrangers venus pour chercher des profits séculiers.

A tout musulman, quelque mondain qu'il soit, le prosélytisme semble être en quelque sorte inné; et en outre les marchands musulmans négociant avec les habitants païens de ces îles, y sont poussés par des raisons d'intérêt personnel. Ils veulent se marier, il faut pour cela que la femme soit convertie à l'Islam; et les enfants suivent. Ainsi un cercle de

familles musulmanes étrangères se forme qui cherche à augmenter ses forces en créant des communautés d'indigènes. Ces communautés se développent et deviennent de petits états. L'itinéraire d'Ibn Baṭṭouṭah nous introduit au commencement de cette dernière phase au nord de Soumatra. Bientôt ces états musulmans occupent toute l'étendue de la côte. Et en même temps l'esprit agressif que l'Islam inspire surtout aux nouveaux convertis se communique à ces prosélytes et leur fait faire la guerre sainte contre leurs compatriotes à l'intérieur, restés païens. Voilà ce qui est arrivé, d'abord à Soumatra, puis à Java et dans les autres îles, toujours suivant le même programme, sauf quelques distinctions locales négligeables.

D'où venaient ces commerçants étrangers, qui ont répandu les premières semences de l'Islam aux bords des îles de notre archipel? On a longtemps soutenu que c'était de l'Arabie. Cela semblait tout naturel. Et puis, quelques ouvrages arabes de vieille date [1] donnent l'impression qu'au IXe siècle des navigateurs arabes avaient déjà entendu parler de Java et de Soumatra, que peut-être même ils avaient vu ces îles de près. La légende soutient expressément que quelques-uns des walis ou saints qui sont considérés comme les premiers propagateurs de l'Islamisme à Java sont d'origine arabe; il y en a même parmi eux qui passent pour des sayyids ou des shérifs, c'est-à-dire des descendants de Fâṭimaḥ fille de Moḥammad. Ibn Baṭṭouṭaḥ lui aussi était arabe.

De telles données semblaient justifier l'opinion que des colonies de commerçants arabes, situées aux bouches de quelques rivières principales, auraient été le point de départ de la prédication de l'Islam dans ces îles.

Or, cette conclusion est fausse.

Il est vrai que quelques anciens ouvrages arabes rappor-

1) Voir M. Reinaud, *Relation des voyages faits par les Arabes dans l'Inde et à la Chine* (Paris, 1845), et *Livre des merveilles de l'Inde*, publié par P. A. van der Lith (Leide, 1883-1886), et les livres auxquels ces auteurs renvoient.

tent des bruits très vagues sur Java et Soumatra, mais on ne peut pas aller plus loin dans cette direction sans se hasarder sur le terrain extrêmement périlleux et incertain de la reconnaissance de noms géographiques mal transmis. Seule, l'énumération des articles d'exportation et de la faune nous fournit un point d'appui assez sûr. Mais quand on a une fois déterminé Soumatra à l'aide d'éléphants, de rhinocéros, de camphre, d'encens etc., la source de notre connaissance cesse de couler : car tout le reste concernant ces pays n'est que généralités ou fables de marin, appliquées ailleurs à d'autres pays situés hors de la sphère du lecteur.

Il n'y a rien dans ces anciennes descriptions arabes qui témoigne d'une connaissance basée sur l'observation directe; et même si nous consentions à accepter les combinaisons les plus hasardées que certains savants ont osé proposer, nous ne serions nullement autorisés à croire qu'il y ait eu depuis des siècles un commerce régulier entre l'Arabie et les Indes Orientales.

Un itinéraire comme celui d'Ibn Baṭṭouṭah s'oppose même à une pareille hypothèse[1]. L'auteur ne visita Soumatra que par hasard : une mission en Chine, dont l'avait chargé contre son gré le grand souverain de l'Hindoustan fut entreprise par lui d'un port de Bengale (Sonorkâwan) et la route à suivre n'avait pas été déterminée d'avance. Son journal nous représente le commerce de Soumatra-Pasè comme borné à l'Hindoustan et la Chine.

Dans cette partie de sa relation de voyage il ne fait aucune mention ni de navigateurs ni de marchands, bien moins encore de colons arabes. Les quelques Arabes qu'il rencontre en Extrême Orient, s'y étaient égarés de Dihli ou d'une autre ville de l'Inde, par suite d'un hasard quelconque, tout comme lui-même et comme le prince Abbaside, enterré soixante ans plus tard à Soumatra. Les arbres généalogiques qui font

1) Marco Polo parle bien de marchands *musulmans* faisant le commerce avec le pays de Ferlec, mais il ne dit pas que c'étaient des Arabes.

de quelques-uns d'entre les convertisseurs de Java des sayyids ou des shérifs sont des produits d'une fiction si grossière qu'ils n'auraient jamais pu subsister dans un pays où il y aurait eu des colonies d'Arabes. Nombre d'autres faits indiquent pareillement que des relations directes de quelque importance entres les Indes Orientales et l'Arabie ne peuvent dater d'une époque plus récente. Dans la première moitié du XVIIe siècle Mataram et même Bantĕn, le pays le plus rigoureusement mahométan de Java, prièrent le shérif de la Mecque d'accorder le titre de Sultan à leurs princes; toutes deux faisaient par là preuve d'une ignorance parfaite des affaires arabes. En 1688 des ambassadeurs du shérif de la Mecque vinrent en Hindoustan réclamer du Grand-Mogol les présents d'usage pour la ville sainte. Là ils durent attendre longtemps avant d'être admis auprès du prince. Quelques bons amis leur rappelèrent alors l'existence d'un autre État musulman, qui s'appelait Atchèh, et dont la souveraine saurait sans doute mieux que le Grand-Mogol apprécier leur visite[1]. Auparavant ces Mecquois ne savaient donc rien ou presque rien de l'Archipel Indien.

Toutes les choses d'origine arabe parvenues jusqu'aux Indes Orientales ont passé par l'Hindoustan. Le grand nombre de mots arabes qui ont été reçus dans les langues des Indes Orientales, surtout ceux désignant des notions spécifiquement mahométanes, démontrent par leur forme qu'ils ont passé par un canal étranger. Avec un grand nombre de mots persans ils pointent vers l'Inde musulmane : là le persan moderne, fourré de mots arabes était le langage de la cour et l'intermédiaire de la conversation des populations musulmanes aux idiomes différents, tandis que l'Arabe y était étudié diligemment par les savants.

1) J'ai reproduit la relation de ce voyage d'après une source arabe dans *Bijdragentot de Taal, Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* (Contributions à la Linguistique, la Géographie et l'Ethnographie des Indes Néerlandaises), 5e série, t. III, p. 545 et suiv.

Parmi les contes religieux populaires qui servent d'édification et de récréation aux Musulmans des Indes Orientales, ce sont les plus antiques qui s'écartent de la tradition arabe; aux yeux des Arabes l'absurdité en est vraiment choquante. Aux Indes anglaises au contraire il en paraît toujours de nouvelles éditions populaires lithographiées dans les langues indigènes.

Nous ne donnons que quelques particularités qui pourraient être augmentées à volonté et d'où ressort assez clairement que la religion du prophète arabe a été introduite dans l'Archipel par l'intermédiaire de l'Inde. Un témoignage plus fort encore nous est fourni par toute l'atmosphère spirituelle que respire la tradition indigène sur les commencements de la propagation de l'Islam. La conception de la vie, les dogmes que la tradition prête à ces plus anciens prédicateurs sont contraires aux idées arabes, non seulement pour autant que les idées indigènes y ont déteint, mais aussi dans leurs parties non-indigènes.

De pareilles idées ne s'inventent pas. Les sentences qu'on attribue aux huit ou neuf saints principaux de Java sont l'expression d'un panthéisme mystique très audacieux. Vers le commencement du XVII[e] siècle le même mysticisme hérétique avait en Atchèh quelques adversaires, mais il y comptait beaucoup d'adhérents fervents [1]. Il se manifeste dans le livre arabe de *l'Homme Parfait* [2], qu'on étudiait beaucoup autrefois à Java, il s'adresse à la foule dans nombre de traités écrits en des langues indigènes et dont le contenu est souvent assez bizarre.

Allah est l'Être unique, indivisible, élevé au-dessus du temps et de l'espace. Toute pluralité n'est qu'apparence; Dieu seul est. L'Être absolu se pense et se contemple soi-

1) Voir mon ouvrage : *The Achehnese*, translated by A. W. S. O'Sullivan, vol. II, p. 10 sqq.

2) Le titre arabe de ce livre est : al-Insân al-Kâmil fî ma'rifat al-awâkhir wal-awâ'il, li-'ârif... 'Abd-al-Karîm ibn Ibrâhîm al-Djîlânî. Il a été publié plusieurs fois, notamment au Caire l'an 1304 de l'Hégire.

même en quelques degrés ou phases, souvent représentés comme étant au nombre de sept : d'abord trois degrés d'unité, avec ou sans personnalité ; puis trois de pluralité apparente (celui des esprits, celui des idées et celui des corps) enfin celui de l'Homme Parfait, par lequel l'Être Unique en pensant revient à soi-même[1].

L'homme doit s'élever au-dessus du monde des apparences où il prend son point de départ, jusqu'à l'idée de Dieu ; il doit perdre toute individualité pour participer pleinement à la vie éternelle, pour devenir l'onde qui n'est pas la mer, et pourtant n'est autre chose que la mer ; la goutte où le Tout se mire dans sa plénitude.

Un tel mysticisme se rencontre aussi, il est vrai, dans des pays arabes ; mais il y est limité à de petits cercles d'initiés comme doctrine presque secrète des Çoufis, soigneusement dérobée à l'inquisition des théologiens officiels et au fanatisme soupçonneux de la foule. Aux Indes Orientales au contraire il était la base et le fondement des croyances populaires comme des méditations des savants. Les moins érudits s'efforçaient de s'approprier ce qu'ils pouvaient de l'idée de l'Absolu à l'aide de traités illustrés de figures symboliques et de tableaux explicatifs : quatre éléments, quatre points cardinaux, quatre khalifes orthodoxes, quatre fondateurs d'écoles de droit, quatre espèces de qualités de Dieu dans la dogmatique, quatre degrés de développement dans le mysticisme, quatre extrémités du corps humain et beaucoup d'autres tétrades encore n'étaient pour la conscience mystique populaire que les formes différentes sous lesquelles se révélait le moi un et indivisible de l'homme ; convergeant dans les noms, quadrilatères en arabe de Mouḥammad et d'Allâh, elles pointaient vers l'Être Unique. « Quiconque

1) Il va sans dire que « d'abord » « puis » et « enfin » ne sont donnés par l'auteur que comme des expressions défectueuses empruntées à notre monde d'apparence et de pluralité, en réalité dans la contemplation de soi-même de l'Être un et unique il n'y a pas de catégorie du temps.

connaît son « Soi », connaît son Seigneur, et quiconque connaît son Seigneur, abandonne la connaissance de son Soi » : ainsi s'expriment ces mystiques, et à Allah ils attribuent cette sentence : « l'Homme est mon être le plus secret, et je suis son être le plus secret. » A la hauteur de ces méditations « il n'y a plus d'adorateur, plus d'adoré ; serviteur et maître ne sont devenus qu'un seul ».

Même la superstition populaire revêtit les formes du mysticisme. Pour asservir les forces de la nature et le monde des esprits aux désirs humains, le superstitieux fait entre autres usage de formules magiques ; eh bien, parmi ces formules magiques usitées par les Musulmans des Indes Orientales on en trouve qui n'étaient primitivement que des expressions de la sagesse contemplative sur l'unité de Dieu, de l'homme et du monde.

Cette tendance panthéistique des croyances, cette jonglerie d'idées et de mots, détournant l'attention du dogme positif et de la loi, indiquent aussi clairement que les faits historiques, linguistiques et littéraires relatés plus haut, l'Hindoustan comme le pays d'origine secondaire de l'islamisme de ces insulaires.

Un commerce actif entre l'Hindoustan et l'Archipel Indien existait depuis des siècles avant Mouḥammad. A Java surtout des états hindous ont été fondés; nous leur devons ces merveilles d'architecture dont le monde civilisé ne s'est pas lassé d'admirer les restes. En Hindoustan, l'Islam pénétra par terre dans la période de sa jeunesse robuste, et ses adhérents, quoique ne formant qu'une faible minorité numérique, surent s'y emparer du pouvoir politique. Depuis ces temps-là, des Musulmans indiens prenaient part au commerce avec l'Archipel Indien, et leur prosélytisme ne tarda pas à avoir un grand succès chez les peuples indigènes avec lesquels ils entraient en contact.

Pendant quatre siècles environ la direction spirituelle des Musulmans de l'Archipel resta aux mains des Indiens. Au XVII[e] siècle c'est encore un théologien indien, du nom de

Nourouddîn[1], qui lève en Atchèh l'étendard de l'orthodoxie contre le mysticisme hérétique dominant alors. On voit par là en même temps que l'orthodoxie parmi les Indiens ne manquait pas de représentants énergiques; mais elle n'y dominait pas.

Quelquefois, il est vrai, des théologiens arabes venaient aux Indes Orientales; mais en général eux-mêmes ils avaient déjà subi des influences indiennes, ou bien ils se sentaient trop faibles dans cet entourage pour réagir sensiblement contre ce qui devait les indigner dans le domaine de la religion.

Pourtant il ne leur manquait pas de motifs pour tenter une réaction contre les idées et les pratiques populaires de leurs coreligionnaires dans ces pays lointains. Je ne veux pas dire que l'Islam en Arabie n'ait point subi d'altération à travers les siècles; même dans son pays natal beaucoup d'éléments d'origine étrangère y avaient été mêlés. Mais un culte de saints vivants ou morts tel qu'on le pratiquait en Hindoustan, une formation de sectes comme cette patrie des castes en offrait le spectacle, un mysticisme panthéistique et pourtant populaire tel que ce sol natal de systèmes spéculatifs l'a produit; tout cela et bien d'autres choses encore eussent été inimaginables sur un sol arabe.

Souvenez-vous d'Akbar (1556-1605), le Grand Souverain de l'Hindoustan, qui s'érigeait en prophète d'une religion au-dessus des dissidences religieuses. Voilà une figure historique particulièrement apte à faire ressortir la grande différence entre ce qui dans le domaine de l'Islam était possible en Arabie et ce qui l'était aux Indes.

Celui qui cherche à comprendre l'Islam des Indes Orientales ne doit donc jamais oublier que cette religion y a été importée des Indes et qu'elle a continué pendant des siècles à se développer sous des influences pour la plupart indiennes.

L'Europe a, quoique à son insu, contribué beaucoup à éta-

1) Voir mon ouvrage cité plus haut : *The Achehnese*, vol. II, p. 12.

blir un contact direct entre l'Arabie et les Indes Orientales. Depuis le XVIe siècle la navigation et le commerce européens ont peu à peu repoussé les Indiens de l'archipel; ainsi le chemin fut aplani aux influences arabes qui purent dès lors se faire valoir sans opposition. Et puis la communication, autrefois bien difficile, entre l'Arabie et les Indes a profité de la facilité générale plus grande du commerce entre l'Orient et l'Occident. C'est par deux voies surtout que l'Arabie a su exercer une influence décisive sur le développement de l'Islam pendant les deux ou trois derniers siècles : celle de l'Ḥadhramaut et celle de la Mecque.

Depuis des siècles une extrême indigence avait obligé les habitants de l'Ḥadhramaut, région de l'Arabie méridionale, d'émigrer en grand nombre pour chercher une existence ailleurs. Dans l'Hindoustan ils réussissaient déjà plus facilement qu'en Arabie; mais une fois qu'ils connurent le chemin vers l'Archipel Indien, ils y trouvèrent des chances bien meilleures de faire fortune sans connaissances ni aptitudes spéciales.

En dehors de Java surtout, là où il n'y avait pas de dynasties indigènes assez fortes pour mettre un frein à leurs entreprises, plusieurs Arabes de l'Ḥadhramaut sont venus chercher fortune à partir du XVIIe siècle. Quelques-uns d'entre eux ont réussi à fonder de petits états où à s'emparer du pouvoir dans des royaumes indigènes déjà existants : rappelez-vous les sultanats de Pontianak à Bornéo, de Siak à Soumatra. Ailleurs ils faisaient valoir leur influence auprès des personnes revêtues du pouvoir, et ils n'en usaient pas seulement à leur propre avantage, mais aussi pour réformer l'Islam des indigènes selon le goût arabe. De notre temps encore nous en avons vu un exemple typique dans l'action de Ḥabib Abdourrahman (Sayyid Abdour Raḥmân Zâhir) en Atchèh peu avant et après le commencement de la guerre d'Atchèh.

Depuis que le pouvoir européen s'est établi à Java, les Ḥadhramites commencèrent à y venir aussi, et ils s'y sont

appliqués surtout au commerce à crédit. Dans les principaux ports de Java ils habitent usuellement le « *pĕkodjan* », nom qui signifie littéralement quartier des Khôdjas, sorte de marchands indiens : c'est comme s'ils voulaient mettre en pleine lumière que l'Arabie a pris la place que les Indes avaient occupée. Si nos lois n'avaient pas limité à plus d'un égard la liberté de mouvement de ces Ḥadhramites, leur émigration vers les Indes aurait pris des proportions beaucoup plus importantes que maintenant.

Les légistes musulmans parmi les Ḥadhramites de Java jouissent d'une grande autorité souvent invoquée par leurs collègues indigènes. Ils représentent une orthodoxie sévère, aussi aride que le sol de leur patrie. Du fanatisme régnant là-bas ils savent modérer un peu la violence, tant que des influences panislamiques étrangères ne viennent pas l'exciter. On se tromperait en se figurant l'influence de ces colonies d'Arabes comme bornée aux lieux où les fils de l'Ḥadhramaut se sont établis. Par leurs produits littéraires comme par leurs disciples indigènes, ces légistes exercent une influence qui dépasse de beaucoup les limites de ce cercle étroit.

Une autre action directe de l'Arabie sur l'Archipel Indien, bien plus vigoureuse que celle de l'Ḥadhramaut, a été amenée par le pèlerinage vers la Mecque.

Avant l'usage des bateaux à vapeur ce ḥaddj était pour l'indigène aussi coûteux que dangereux. Deux, trois années se consumaient en un seul pèlerinage, et maintes fois le pèlerin a dû y laisser une grande partie de ses biens ou même la vie. Maintenant l'aller et le retour en toute sécurité ne demandent que trois mois.

Cette simplification de la communication fit accroître outre mesure le nombre des pèlerins. Du temps des bateaux à voiles il ne manquaient pourtant pas, les indigènes qui pour visiter les villes saintes bravaient tout obstacle ; et quelques-uns parmi eux restaient pendant des années en Arabie pour y pénétrer plus avant dans les sciences de l'Islam. Le savant

malais Abdour-Ra'ouf[1], qui dans la deuxième moitié du XVII[e] siècle s'établit en Atchèh, venait de passer plus de vingt années à faire des études à la Mecque, à Médine et en d'autre villes arabes. Il a écrit beaucoup de manuels et de traités et comptait parmi ses élèves plusieurs Javanais qui plus tard ont propagé ses leçons dans leur patrie.

Du temps d'Abdour-Ra'ouf ces étudiants venus de l'Extrême Orient se comptaient à la Mecque par unités; maintenant que les bateaux à vapeur amènent annuellement six à douze mille pèlerins des Indes Néerlandaises en Arabie, on en trouve des centaines. Les « Djawa » — ce nom y est appliqué indifféremment à tous les musulmans des Indes Orientales — forment[2] dans la ville sainte une des plus importantes colonies d'étrangers; la plupart d'entre eux y demeurent pour faire des études scientifiques. Retournés dans leur patrie ils y deviennent les précepteurs de leur peuple.

La Mecque est située dans une région aussi pauvre que l'Hadhramaut; mais ici le pèlerinage a fait naître autour du noyau arabe tout un entourage de population internationale, aux multiples besoins de laquelle l'importation du dehors pourvoit largement. Celui qui recherche les plaisirs mondains aussi bien que l'ascète, l'homme de la science aussi bien que le marchand, y trouvent de quoi se créer une existence à leur goût. Nos « Djawa » entrent surtout en contact avec les professeurs arabes et avec une partie de la petite bourgeoisie. Une « université » en notre sens du mot n'existe pas plus à la Mecque que dans les autres villes musulmanes. La grande affluence de monde et les revenus de quelques fondations pieuses induisent des savants à se vouer à l'enseignement. Comme ceux qui exercent d'autres métiers ou professions les professeurs sont réunis en une corporation sous la direction d'un doyen. A ceux qui ne préfèrent pas donner leurs leçons chez eux, la mosquée sert de salle de cours commune.

1) Voir *The Achehnese*, vol. II, p. 17.

2) Cette colonie est décrite dans le IV[e] chapitre du II[e] volume de mon ouvrage intitulé *Mekka*.

Envers tout ce qui est en dehors de l'Islam le même esprit fanatique règne ici que dans l'Ḥadhramaut; quant aux diversités d'opinions et de coutumes dans les limites de cette religion, elles sont traitées ici avec plus de tolérance que là-bas dans ce pays de misère spirituelle et matérielle.

Les changements importants dans l'Islam des Indes Orientales qui se sont produits surtout au cours du dernier siècle sont principalement dus à ce commerce avec la Mecque. Déjà la plupart des écoles de l'Islam ont substitué aux anciennes méthodes d'enseignement celles qui sont en usage à la Mecque; les manuels dont on se sert là-bas ont été adoptés en Indonésie; le mysticisme panthéistique de jadis est peu à peu remplacé par un autre, moralisant cette fois, dans le genre de Ghazâlî; la dévotion mystique de la Chaṭṭâriyyah est devenue surannée et a dû céder la place à quelques-unes des ṭarîqahs populaires à la Mecque d'aujourd'hui; les idées des musulmans indigènes sur les questions politiques qui ont des rapports avec la religion sont importées de la ville sainte.

Nous avons constaté que les premiers courants de l'Islam sont venus dès 1200 dans l'archipel par un canal dérivé : ils révélaient des traces évidentes du sol hindou par lequel ils avaient passé. Plus tard, à partir du XVII[e] siècle, les « Djawa » ont découvert la source même dans le pays natal de l'Islam, et ils se sont mis en contact direct avec la Mecque. Leur vie spirituelle a reçu en outre quelque aliment par un petit affluent arabe de l'Ḥadhramaut.

On a voulu soutenir que la croyance de ces trente millions de musulmans indigènes ne serait qu'une apparence. L'Islam ne couvrirait que superficiellement leur vie, comme un habit percé de grands trous nombreux par où l'indigène hindouisé ou non apparaît dans sa nudité inaltérée. La thèse exprimée dans cette métaphore d'un goût fort douteux, semble être fondée en une certaine mesure par opposition à l'opinion très exagérée qui admet à priori, sauf preuve du contraire, que toute population musulmane est sujette à la

loi de l'Islam dans toute son étendue. Mais pour le reste cette dépréciation de l'importance de l'Islam pour ses adhérents indiens n'est basée que sur une ignorance totale des faits.

Pas une seule religion nouvelle n'ôte à ses adhérents leur caractère ethnique ni n'efface chez eux les traces d'une culture antérieure. Et l'Islam surtout n'a jamais pu avoir un tel effet, vu la rapidité de sa propagation, vu les conditions peu exigeantes qu'il impose aux nouveaux convertis, comptant sur la valeur intrinsèque de ses principes pour les faire pénétrer à la longue. Pour s'assurer un pouvoir durable sur les peuples qu'il a su par force ou par persuasion gagner à sa cause du Maroc aux Indes orientales, il a dû sur bien des points se plier à leurs besoins. Si l'on remarque donc chez les musulmans de l'archipel beaucoup de restes de leur passé païen ou hindou, ce n'est là qu'un trait que nous retrouvons sous des aspects modifiés chez toutes les nations qui professent l'Islam, les Arabes non exceptés.

Beaucoup d'idées et de pratiques superstitieuses qui au premier abord superficiel semblent répugner à l'Islam, se concilient pourtant très bien avec la dogmatique mahométane. Mais même quand elles sont vraiment en opposition avec cette doctrine, il n'y a là rien de spécifique aux Indes Orientales : dans plusieurs pays islamisés bien avant l'Archipel l'opposition des deux éléments est plus frappante encore qu'ici.

Nulle part l'observance de la loi musulmane dans toute son étendue ne peut fournir un moyen de déterminer le degré de conversion. L'histoire a assigné à cette loi, spécialement aux parties qui concernent le droit civil et criminel, la valeur d'une théorie scolastique, d'une sorte de droit canonique, qui ne manque pas d'exercer son influence pédagogique aux Indes Orientales comme ailleurs, car il y est étudié diligemment.

Les parties de la loi qui ont la plus grande importance pour la vie intime, surtout le droit de famille, sont observées en pratique par les Musulmans des Indes Orientales, et en ce

qui concerne les lois rituelles, en général, tout bien considéré, ils ne sont point inférieurs à leurs coreligionnaires ailleurs.

Les conceptions métaphysiques une fois soumises à une certaine discipline : la famille organisée selon les règles de la loi sainte, l'Islam de la pratique est pour le reste assez indulgent; seule, la disposition de ses adhérents envers les incrédules est dirigée par lui en un sens décidément polémique. Je ne m'étendrai pas sur ce sujet ; même ceux qui ne connaissent le Mahométisme que par ouï-dire, y attachent des idées de fanatisme, de panislamisme : mots souvent employés mal à propos, il est vrai, mais qui n'en dénotent pas moins quelque chose de très réel.

Cet esprit militant a autrefois contribué beaucoup à la grandeur séculière de l'Islam. Ces temps sont passés : les Musulmans devraient le comprendre en leur propre intérêt. Le panislamisme actuel est absolument incapable de produire quelque chose de grand. Mais il peut toujours causer bien des agitations et des troubles : ceci est oublié plus d'une fois par ceux qui devraient pourtant y faire attention. C'est ainsi que l'empereur d'Allemagne prit il y a quelques années envers le Grand Seigneur des croyants une attitude bien sujette à la critique des politiciens sensés[1], et que dernièrement en Égypte l'Angleterre s'est trouvée en face d'embarras imprévus.

Les Indes néerlandaises fournissent une belle occasion de montrer ce que valent à cet égard la prudence et la circonspection. Car là aussi l'Islam a subjugué les esprits et il continue à réaliser son pouvoir chez l'individu, dans la famille et dans la société.

1) Le voyage de l'empereur en Turquie, entrepris, sans aucun doute, sans consultation d'hommes au courant des affaires ottomanes et mahométanes, a été représenté dans tout l'Orient musulman comme un hommage de vassalité de la part d'un des plus puissants princes infidèles, envers le Seigneur des croyants, et ce fait a ainsi considérablement contribué à la propagation d'espérances panislamiques aussi dangereuses que vaines.

J'espère vous avoir donné par ce coup d'œil rapide un aperçu général de l'importance éminente que le mouvement né en Arabie il y a treize siècles environ, a eu pour nos provinces d'outre-mer. Nous écoutons, certes, avec attention l'ethnologue exposant la conception de la vie de ces peuples de l'Archipel tant qu'ils n'ont pas subi d'influence étrangère, et qui en son unité fondamentale se présente sous des aspects si différents. Nous nous intéressons à la façon dont l'Hindouïsme a attaqué et finalement englouti quelques-unes de ces sociétés primitives. Mais notre esprit s'applique bien plus encore, quand nous voyons entrer en scène ce grand facteur international qui a été le dernier et le plus fort à faire subir son influence par ces peuples; celui dont l'entrée dans l'Archipel précéda immédiatement la nôtre, et qui se substituant ou se conformant à ce qu'il y trouve, fait continuellement de nouveaux progrès. Celui qui veut connaître nos frères aux Indes Orientales, qui veut les gouverner, les instruire, les élever, ne saurait impunément négliger leur Islam.

L'étude des relations entre l'Arabie et les Indes Orientales n'est pas qu'une fantaisie savante : pour nous autres Hollandais, elle est une condition indispensable pour bien remplir nos devoirs sacrés envers la population de l'Archipel Indien.

C. Snouck Hurgronje.

DU SACRIFICE EN ÉGYPTE

Dans les dix dernières années l'étude des rites égyptiens relatifs au sacrifice a fait de notables progrès. M. Maspero, complétant l'exquisse des rites funéraires qu'il avait tracée dans cette Revue en 1887[1], nous a donné en 1897 une explication détaillée des formules qui accompagnent la présentation des offrandes[2]; il s'est efforcé d'en dégager le sens matériel et celui des gestes accomplis par l'officiant. M. Lefébure, dans une série d'études pénétrantes[3], a élucidé le sens caché des paroles souvent obscures qui commentent le sacrifice; s'aidant des résultats obtenus par d'autres savants, tels que MM. Frazer[4], Durkheim[5], Hubert et Mauss[6] dans l'étude des religions primitives, il est parvenu à démontrer que la rédaction des formules cache, sous un voile de métaphores tantôt puériles tantôt subtiles, les idées générales relatives à la victime du sacrifice qu'on trouve plus clairement exprimées dans les rituels d'autres peuples. Plus récemment MM. Wiedemann[7] et Frazer[8] ont consacré de belles monographies l'un à « Osiris végétant », l'autre à la signification agraire du culte primitif d'Osiris. Dans la présente esquisse, je m'efforcerai de dégager les résultats aux-

1) G. Maspero, *Le rituel du sacrifice funéraire*, d'après E. Schiaparelli, *Libro dei funerali* (*RHR.*, t. XV, 1887).

2) G. Maspero, *La table d'offrandes des tombeaux égyptiens* (*RHR.*, 1897).

3) Publiées dans la Revue d'Égyptologie *Sphinx* à partir du tome III.

4) *The Golden bough*, 2e édition.

5) *Année Sociologique*, passim.

6) *Essai sur la nature et la fonction du Sacrifice* (*Année Sociologique*, 1897-98). Je cite d'après le tirage à part.

7) *Osiris végétant* (*Muséon*, 1902).

8) *Adonis, Attis, Osiris*, 2e éd. 1907.

quels ces recherches nous ont conduits et d'en donner un exposé systématique.

Disons tout d'abord ce que nous entendons par sacrifice; pour cela nous emprunterons à MM. Hubert et Mauss leur définition. « Le sacrifice est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse. » Dans le sacrifice égyptien, qui est le même pour le culte des dieux et pour le culte des morts, nous connaissons surtout les effets du rite sur le dieu ou le défunt qui reçoit le culte. Notre étude portera donc sur la condition où se trouve le dieu ou le mort avant le sacrifice, sur la nature et le rôle de la victime, et sur les effets que le dieu ou le défunt reçoivent de son immolation.

*
* *

Le schéma du sacrifice égyptien est aisé à établir depuis la publication et la traduction des rituels funéraires par Schiaparelli, Maspero, Lefébure, Virey[1], Dümichen[2], et celle des rituels divins que nous avons faite nous-même[3]. Les rites et les textes essentiels sont communs dans le culte divin et le culte funéraire, parce que hommes et dieux sont identifiés au dieu Osiris, pour le salut duquel le sacrifice fut institué. On dresse la statue du dieu ou du mort dans le sanctuaire ou le tombeau. Des ablutions et des fumigations la purifient des impuretés terrestres et préparent son admission dans le monde des dieux. Une ou plusieurs victimes sont abattues; avec les pièces choisies du taureau, le cœur, la cuisse, la tête, l'officiant touche la bouche, les yeux, les oreilles de la statue, qui retrouve, par ce contact, l'usage de

1) *Le tombeau de Rekhmara* (Mémoires de la mission du Caire, t. V, 1889); *La tombe des vignes*, ap. *Recueil de travaux*, t. XX-XXI.

2) *Der Grabpalast des Patuamenap* (1884).

3) *Rituel du culte divin journalier en Egypte*, 1902.

ses sens, la vie corporelle et la vie intellectuelle; l'âme, qui avait déserté le corps au moment de la mort, revient y habiter. L' « ouverture de la bouche » finie, on sert à la statue un repas où figurent les pièces de la victime et d'innombrables offrandes variées. Puis, après une toilette plus ou moins raffinée, la statue ou la momie sont remises au naos ou au sarcophage; le défunt est né à la vie éternelle; son existence est désormais pareille à celle des dieux. Il est devenu lui-même le dieu Osiris, car tous les rites qu'il a reçus sont ceux-là mêmes que jadis Horus, Thot, Anubis, Isis et Nephthys célébrèrent pour ranimer Osiris quand Set-Typhon, tuant son frère, fit connaître pour la première fois la mort aux dieux et aux hommes. Conclusion : par le sacrifice d'une victime, le dieu ou l'homme passent de la vie terrestre à la vie divine.

Le premier point qui doit retenir notre attention est celui-ci : en quelle condition se trouve l'homme ou le dieu qui reçoit le culte? Il est évident que l'homme et le dieu sont à l'état de morts et dans la condition très particulière qui est celle où Osiris a trouvé le trépas. Osiris semble avoir été conçu par les Égyptiens comme le premier être qui ait connu la mort; en tout cas, son assassinat par Set, la mise en morceaux de son corps, la dispersion des fragments de son cadavre, en un mot toutes les péripéties de sa fin sont devenues communes à tous les êtres humains ou divins qui, après lui, ont subi la mort à son exemple. Les rituels des cultes funéraire et divin supposent en effet que l'homme ou le dieu ont subi les attaques de Set, le démembrement, la décollation et l'éparpillement du squelette. A partir des dynasties memphites (vers 4000 av. J.-C.), ce démembrement osirien n'est plus qu'un simulacre rituel, puisque les corps sont conservés complets par la momification; mais à l'époque précédente les nécropoles archaïques nous ont conservé les cadavres décapités et démembrés. Il fut donc un temps où le procédé employé pour mettre le défunt et le dieu en état de grâce consistait à le démembrer réellement

tel qu'Osiris. Quand on eut adopté les rites contraires de la momification, qui demandent l'intégrité du corps, on garda le souvenir du démembrement et on le simula sur la momie ou la statue. Bien plus, ces rites étaient indispensables à ce point que l'officiant était censé avant chaque renouvellement du culte supposer un nouveau démembrement de l'homme ou du dieu. En somme le point de départ du culte divin ou funéraire n'est autre qu'une mise à mort rituelle et le démembrement de l'homme ou du dieu[1].

Une grosse difficulté était l'explication à donner de ce démembrement initial des hommes et des dieux. Les recherches récentes sur la religion des peuples primitifs ont démontré que le démembrement est généralement caractéristique des sacrifices agraires et pratiqué sur les dieux qui correspondent aux Esprits du blé et aux dieux de la végétation. J'emprunte à MM. Hubert et Mauss leur définition de ces sacrifices. « Ils ont un double but. Ils sont destinés d'abord à permettre et de travailler la terre et d'utiliser ses produits, en levant les interdictions qui les protègent. En second lieu, ils sont un moyen de fertiliser les champs que l'on cultive et de conserver leur vie, quand, après la récolte, ils apparaissent dépouillés et comme morts. Les champs, en effet, et leurs produits sont considérés comme éminemment vivants. Il y a en eux un principe religieux qui sommeille pendant l'hiver, reparait au printemps, se manifeste dans la moisson et la rend, pour cette raison, d'un abord difficile aux mortels. Parfois même, on se représente ce principe comme un esprit qui monte la garde autour des terres et des fruits ; il les possède et c'est cette possession qui constitue leur sainteté. Il faut donc l'éliminer pour que la moisson ou l'usage des fruits soit possible. Mais en même temps, comme il est la vie même du champ, il faut, après l'avoir expulsé, le recréer et le fixer dans la terre dont il fait la fer-

1) Voir la bibliographie et les textes cités dans A. Moret, *Rituel du culte divin*, p. 75 et 222. Cf. Garstang, *Burial Costums of Egypt* (1907), p. 29.

tilité[1]. » En conséquence le culte de l'esprit du blé consiste à le sacrifier au moment de la moisson, à le démembrer pour répartir ses morceaux fécondateurs parmi les champs, et à enterrer ces morceaux pour favoriser la germination.

C'en est assez pour que M. Frazer ait pu voir l'origine du culte osirien dans un sacrifice agraire. Osiris serait un de ces esprits du blé (et de la végétation en général) qui chaque année, à l'époque de la moisson, subissent un démembrement sous la dent des faucilles et les coups des fléaux, sont enterrés pour les semailles et renaissent au printemps avec les pousses nouvelles. Comme Adonis et Atys, Osiris personnifierait la grande vicissitude annuelle; puis c'est à la mort et à la renaissance du dieu de la végétation que les premiers hommes auraient comparé la destinée humaine; ils auraient assimilé la vie et la mort des hommes et des dieux à la floraison et à la maturité, suivie de décrépitude, des plantes, et l'espoir leur serait venu d'une vie après la mort au spectacle du renouveau annuel dans les champs.

M. Frazer[2] a fort habilement tiré de la légende d'Osiris, telle qu'elle nous est conservée dans les sources classiques, les détails caractéristiques qui peuvent confirmer sa thèse. Osiris est le fils du ciel (la déesse Nouit) et de la terre (le dieu Seb); quelle meilleure parenté pour le grain, que la pluie tombée du ciel fait germer sur le sol? Osiris enseigne aux hommes la culture des grains et de la vigne; quoi de plus naturel s'il est lui-même un Esprit du blé? Selon la tradition, Osiris est démembré; ses membres après avoir été passés par Isis sur un crible, comme sur un van[3], sont éparpillés dans tous les nomes de l'Égypte; n'est-ce point la coutume de démembrer l'esprit du blé et d'enterrer dans les champs ses fragments distribués çà et là pour assurer la

1) Hubert et Mauss, *Essai sur le sacrifice*, p. 106, où l'on trouvera la bibliographie relative aux sacrifices agraires. Pour le démembrement, cf. p. 112-115.

2) Frazer, *Adonis, Attis and Osiris*, 2e éd., p. 330.

3) Servius, *ad Virgil. Georg.*, I, 166; cf. Wiedemann, *Osiris végétant*, p. 5.

fertilité des terres[1]? Ainsi sous les détails parasites, créés autour du culte primitif par l'imagination des créateurs de mythes, transparaissent encore les caractères essentiels d'une divinité agraire.

Si le culte d'Osiris est d'origine agraire, on doit trouver les fêtes caractéristiques de ce culte aux trois moments essentiels : la moisson, les semailles, la germination. Pour la moisson, nous savons par Diodore (I, 14) que les paysans l'Égypte cachaient à ce moment sous une contrition profonde leur joie de toucher le prix de leurs longs travaux; en coupant la première gerbe, ils se lamentaient et invoquaient Isis. D'après Pausanias (X, 32) la tradition voulait en effet qu'Isis versât des pleurs à ce moment de l'été où la terre, desséchée par le soleil, ne porte plus les moissons; la déesse menait le deuil d'Osiris, mort comme meurent les épis; une de ses larmes tombée à terre faisait déborder le Nil et causait l'inondation. S'il est vrai, remarque M. Frazer, qu'Osiris soit le dieu de la végétation, rien de plus naturel qu'Isis mène son deuil au moment où les champs sont vides, la rivière à sec, la nature entière dévorée par le soleil. C'est le temps où dans le ciel apparaît au matin l'étoile d'Isis (Sirius) comme si la déesse venait pleurer son époux.

A ces textes il convient d'ajouter le témoignage des scènes gravées au Ramesseum et à Médinet-Habou, où l'on voit le roi officier en personne lors de la fête des moissons. On portait sur un pavois, hors du temple, dans les champs, la statue de Min, le dieu générateur, suivie du taureau blanc, consacré à Min et à Osiris. Le roi lui-même coupait de sa faucille une gerbe, peut-être la première de la moisson; quant au taureau « on le sacrifiait ensuite, semble-t-il, pour le bien des récoltes, comme dans le culte mithriaque où la vie sort du taureau sacrifié en forme d'épis terminant la queue de l'animal[2] ». Cette fête de Min intéresse-t-elle le culte d'Osiris?

1) Frazer, *Adonis, Attis and Osiris*, p. 282 sqq.
2) Lefébure, ap. *Sphinx*, VIII, p. 11; cf. V, p. 84-87. Les fêtes de Min se

Cela ne me paraît point douteux. Si la fête célèbre le sacrifice d'Osiris, il n'est point étonnant qu'il ne soit pas figuré autrement que par le taureau et la gerbe qu'on sacrifie l'un et l'autre. D'ailleurs au cours de la cérémonie on lâchait quatre oies sacrées (les quatre fils d'Horus); elles allaient annoncer aux quatre coins de l'horizon « qu'Horus fils d'Osiris avait ceint la couronne »; autant dire qu'Horus prenait le trône de son père devenu vacant par la mort de celui-ci. Le lancer des quatre oies se faisait aussi lors des rites de la veillée d'Osiris défunt[1]. Il s'en suit que l'acte de couper la gerbe évoque la mort d'Osiris, concorde avec le trépas du dieu et l'avènement d'Horus[2].

Les semailles, qui ont lieu en novembre, après le retrait des eaux bienfaisantes dues aux larmes d'Isis, s'accompagnaient aussi de rites solennels qui selon l'auteur du *de Iside et Osiride* (70) « imitent ceux qui se pratiquent dans le deuil et les obsèques des morts ». L'ensevelissement de la semence n'est autre que l'enterrement de l'Esprit du blé qui se fait avec un sentiment mêlé de désolation et d'espérance. C'est précisément à cette date que se célébraient les fêtes d'Osiris au mois de Choïak, décrites sur les murs du temple de Dendérah[3]; pendant dix-huit jours le corps démembré du dieu était rassemblé dans ses morceaux; on remplissait des moules avec de la pâte de farine mélangée d'encens, de pierres précieuses et de grains de blé, puis on ensevelissait solennellement les statuettes ainsi modelées au jour de la fête du labourage; on

trouvent dans Lepsius, *Denkmäler*, III, 163 et 212; Wilkinson, *Manners and Customs*, III², p. 354, pl. LX.

1) Denderah, ap. Lepsius, *Denkm.*, IV, pl. 57 a. Cf. A. Moret, *Du caractère religieux...*, p. 104.

2) Aux textes des pyramides on mentionne le rite de « sacrifier, consacrer (*hou*) le grain et de couper à la faucille le blé » pour le compte d'Osiris et de tout défunt (*Pépi II*, l. 129). Une allusion à des rites de ce genre est faite dans une formule de la stèle C 12 du Musée Guimet.

3) V. Loret, *Les fêtes d'Osiris au mois de Choïak*, ap. *Recueil de travaux*, t. III-V; cf. Robiou, *Recherches sur la religion de l'Egypte*, ap. *Muséon*, 1889, tirage à part, p. 57.

attendait alors le moment où les grains en germant feraient de ces statuettes l'équivalent des cuves en poterie remplies de terre et plantées de blé, d'orge, de laitues ou de fenouil où les dévots de Syrie ensevelissaient la statue d'Adonis[1]. Le Musée Guimet possède un fragment de moule en poterie qui représente les jambes d'un cadavre osirien, où l'on pouvait disposer la terre et ensemencer le « jardin d'Osiris » comme on faisait du « jardin d'Adonis ». Ces témoignages suffisent pour prouver l'existence en Égypte de fêtes osiriennes de la germination; sur les tableaux des temples ne voyons-nous pas Isis et Nephthys arroser le corps momifié d'Osiris d'où s'élèvent les épis nouveaux : « C'est ici, dit la légende, le mystère de celui qu'on ne connaît pas, qui prend existence par l'eau de l'inondation[2]. » On reconnaîtra là un des rites caractéristiques du culte des dieux agraires : « quand l'esprit du champ est mort ou a été mis à mort, on jette son cadavre à l'eau ou on l'asperge d'eau. Alors soit qu'il ressuscite, soit qu'un arbre de mai se dresse sur sa tombe, la vie renaît. Ici c'est l'eau versée sur le cadavre et la résurrection qui nous déterminent à assimiler le dieu mort à une victime agraire : dans le mythe d'Osiris, c'est la dispersion du cadavre et l'arbre qui pousse sur le cercueil »[3].

En effet, Osiris est aussi un arbre-dieu. Peut-être, remarque M. Frazer, est-ce là son plus ancien culte, l'arbre qui pousse sans intervention humaine étant plus ancien que le blé cultivé. On sait que sous cette forme spéciale Osiris fait l'objet d'un récit mythique conservé par le *de Iside et Osiride* : le cercueil d'Osiris jeté à l'eau aborde à Byblos « où une plante, l'*erica*, l'enveloppe et en grandissant, le dissimule aux yeux[4] ». Les bas reliefs égyptiens nous montrent fréquemment l'arbre cachant le corps du dieu ou sortant du

1) Cf. Maspero, *Histoire*, II, p. 178.
2) Wiedemann, *Osiris végétant*, p. 20.
3) Hubert et Mauss, p. 121.
4) Cf. Isidore Lévy, ap. *Revue archéologique*, 1905 (*Malcandre*, tirage à part, p. 7-12).

cercueil. Le sort d'Osiris est mis ici en relations avec le sort d'un arbre. De même que l'arbre sort de terre, de même la nouvelle vie du dieu s'élève de son corps momifié[1].

Osiris est enfin, comme les autres victimes sacrées des cultes agraires, le grain qui sort du blé, le fruit des arbres, les semences productives de la végétation. « Dans la liste des formes d'Osiris contenue dans le Livre des morts (version de la basse époque), on lit : « Osiris qui est dans les grains » (*Osiri chenté nep*). Parmi les inscriptions du cercueil d'Amamu au au British Museum (moyen empire) est inséré un chapitre intitulé « prendre la forme des grains ». Il contient la phrase : « la végétation de la vie, qui sort d'Osiris, qui germe des côtes d'Osiris pour faire vivre les hommes »[2]. Un hymne du temps de Ramsès IX célèbre en Osiris « le père et la mère du genre humain ; tout ce qui vit de son souffle et subsiste de la chair de son corps »[3]. J'ajouterai que les listes d'offrandes des tombeaux et des temples mentionnent souvent que tel ou tel végétal, tel ou tel être vivent, telle ou telle substance proviennent d'Osiris ; une des formes de pain porte le nom caractéristique « celui qui est dans la terre » (*àm-ta*)[4]. Je rappellerai enfin le nom d'Osiris tel qu'il est mentionné au *Conte des deux frères*, où M. Virey a reconnu un exposé allégorique du mythe osirien[5]. Osiris y est appelé *Ba-taou*, ce qui signifie « l'âme des pains » : sous ce nom il recevait un culte à Cynopolis conjointement avec l'autre frère du *Conte*, Anubis[6]. Le dieu adoré sous ce vocable « Ame des pains » est-il autre chose qu'un Esprit du blé?

1) Wiedemann, *Osiris végétant*, p. 3 ; Lefébure, *Sphinx*, V, p. 10-15 ; 87.

2) Wiedemann, *Osiris végétant*, p. 4.

3) Erman, ap. *Zeitschrift*, 1900, p. 30-33. Cf. M. A. Murray, *The Osireion of Abydos*, p. 27. Cf. Virey, *Recueil*, XX, p. 216, sur Osiris dieu de la vigne.

4) Voir les variantes de toutes époques publiées par Dümichen, *Der Grabpalast*... I, pl. XXII, n. 63, l. 89. Cf. Sethe, *Pyramidentexte*, I, p. 42.

5) *Revue des questions historiques*, avril 1893.

6) Alan H. Gardiner a le premier signalé l'existence du culte de *Bataou* (*Proceedings S. B. A.*, XXVII, p. 185) ; Spiegelberg a montré que ce culte est localisé à Cynopolis : Bataou y est adoré avec Anubis auquel il est associé, comme dans le *Conte* (*Aeg. Zeitschrift*, XLIV, p. 98).

Osiris n'est pas resté simplement le dieu de la végétation. Son culte a servi de prototype à celui de tous les dieux et des hommes morts et a pris ainsi une signification incomparable. Ce qu'il importe d'établir, maintenant, c'est que tout homme défunt, étant assimilé à Osiris, est traité lui aussi comme un dieu de la végétation. M. Frazer a démontré que les fêtes d'Osiris sont aussi fêtes de tous les morts; les tableaux d'Osiris végétant s'appliquent aussi théoriquement à chaque défunt. Dans la tombe du flabellifère Maherpra (XVIIIe dyn.) on a retrouvé un « Osiris végétant » qui n'est autre qu'une représentation du défunt en dieu de la végétation. Sur un châssis en bois est tendue une toile que soutient une natte en roseau : au milieu de la toile est figuré en pied un Osiris de 1^m,42 de hauteur. « Le tracé du contour a été fait à l'encre noire, puis on a couvert la surface aussi délimitée avec de la terre et du sable dans lesquels on a semé de l'orge. Les graines ont germé et les pousses ont été tondues lorsqu'elles ont eu atteint une longueur d'environ 8 centimètres. On a obtenu ainsi une sorte de tapis verdoyant en forme d'Osiris »[1]. Parfois encore on glissait sur la poitrine, et sous les pieds et les mains des momies des oignons, des grains de blé ou d'orge qui étaient censés germer dans la terre et faciliter la renaissance du mort[2].

En résumé les rites du culte supposent que l'être adoré est mis dans l'état qui convient aux dieux de la végétation, dans l'espoir qu'après l'enterrement l'âme ressuscitera vivace comme une plante nouvelle.

*
* *

Si le culte consiste, à l'origine, dans le sacrifice de l'être défunt assimilé à un dieu de la végétation, le rite rentre dans

1) G. Daressy, Catalogue du Musée du Caire, *Fouilles de la vallée des Rois*, 1898-99, p. 26 et pl. VII. Pour le défunt-plante, cf. Lefébure, *Sphinx*, V, p. 15.
2) G. Daressy, *Annales du Service des Antiquités*, 1907, p. 21, 30, 34.

la catégorie du *sacrifice du dieu*[1]. Dans les rituels qui nous sont parvenus cette notion est déjà noyée dans les détails mythologiques ou légendaires qui constituent l'histoire d'Osiris devenu un roi d'Égypte victime de Set, détails créés par l'imagination populaire ou inventés après coup par les théologiens pour justifier l'usage du démembrement. Néanmoins les allusions précises aux rites du démembrement primitif ne manquent pas. Dans un dialogue qui s'engage, au début des rites funéraires, entre le fils du défunt (représenté par un prêtre) et les autres officiants, celui-ci défend qu'on décolle la tête de son père, et les autres répondent en l'exhortant à frapper son père ; cette exhortation est suivie d'effet : « Voici qu'on frappe mon père... voici qu'il est licite de frapper ton père. » Le reste de la famille prend part à ce sacrifice réel ou simulé : « Sa mère l'a frappé en pleurant, sa femme l'a frappé[2]... » Si l'on se souvient que la déesse du ciel Nouit est la mère du mort Osiris, on reconnaîtra dans ces mots une allusion à cette larme qui tombe du ciel quand les moissons sont finies et le dieu des grains démembré.

Le démembrement dans les sacrifices agraires ne peut être d'ailleurs que provisoire. L'opération inverse du rassemblement des morceaux du dieu sacrifié n'est pas moins nécessaire pour que le sacrifice produise tous ses effets. « Aussitôt la victime devenue esprit, génie (par la mise à mort) on la partage, on la disperse pour semer la vie avec elle. Pour que cette vie ne se perde pas, il faut la rassembler périodiquement. Le mythe d'Osiris dont les membres épars étaient rassemblés par Isis est une image de ce rythme et de cette alternance[3]... Mais nous savons que le sacrifice se répète périodiquement parce que le rythme de la nature exige cette périodicité. Le dieu ne sort plus du sacrifice que pour y rentrer et réciproquement... S'il est mis en pièces comme Osiris et Pélops, on

1) A. Moret, *Rituel du culte divin*, p. 222.
2) *Ibidem*, p. 222, n. 2.
3) Hubert et Mauss, p. 114.

retrouve, on rapproche, on ranime ses morceaux[1]. » C'est en effet ce qui se passe dans les rituels égyptiens où différentes formules sont assez puissantes pour restituer sa tête au corps privé de son chef; le fils et les officiants viennent tour à tour rassembler les débris du corps, ils les assemblent, les harmonisent, en font une statue qui a repris la forme d'un corps non démembré. Il y a tout lieu de croire que le fils pétrissait de ses mains une statuette faite de terre, de farine et de métaux précieux, comme on faisait pour Osiris aux fêtes de Choïak; ainsi s'expliqueraient ces paroles : « J'ai travaillé mon père, j'ai créé mon père, j'ai donné une forme à mon père, je l'ai modelé en grande statue. » L'image était ensuite « ranimée », pourvue d'âme et de conscience, par l'apposition des mains, l'embrassement[2]. Quand le fils exécutait ces rites on disait de lui qu'il était le « défenseur de son père, *nez-her àtef-f*, en employant une expression dont le sens littéral « moudre, pétrir la tête de son père »[3] me semble évoquer aussi la signification lointaine et oubliée des rites agraires.

La nécessité de reconstituer le cadavre après l'avoir démembré a probablement fourni la transition, au cours des siècles encore inconnus des périodes primitives, entre les rites du démembrement et les rites de la momification. A l'époque des pyramides, d'où datent les premiers rituels conservés, nous voyons complètement constituée la conception religieuse d'après laquelle l'être qui reçoit le culte n'est plus immolé lui-même pour ressusciter dans l'autre monde : à son corps, conservé aussi intact que possible par la momification, le bénéfice de la résurrection est assuré par le sacrifice de victimes. Le sacrifice au dieu a remplacé le sacrifice du dieu[4].

1) Hubert et Mauss, p. 127.
2) A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, 1903, p. 153.
3) Le mot *nez* signifie : broyer le grain, moudre, farine.
4) *Rituel du culte divin*, p. 224.

*
* *

Dans le sacrifice au dieu, on distingue généralement deux cas : ou bien la victime est un animal sacré, taureau, bélier, oie, de race domestique et qui rappelle l'origine agraire du sacrifice ; ou bien, comme il arrive plus habituellement, l'animal sacrifié passe pour être un ennemi du dieu[1]. En Égypte nous pouvons reconnaître aussi ces deux conceptions ; elles ne s'opposent point autant qu'on le pourrait croire ; leur antagonisme n'est même qu'apparent, ainsi qu'il apparaîtra plus loin.

L'idée qui, à première vue, domine dans le rituel égyptien c'est que la victime est un *ennemi* du défunt-Osiris, suivant la conception commune à tous les cultes que l'objet du sacrifice est l'adversaire (en égyptien *khefti*) du bénéficiaire du culte ; conception qui laisse sa trace jusque dans notre mot *hostie* (de *hostia*, *hostis*). Dans le sacrifice égyptien la victime n'est autre qu'une incarnation de Set (ou des fidèles de Set), le meurtrier d'Osiris, celui dont l'acte a fait connaître aux vivants pour la première fois la mort. Quand Horus, fils d'Osiris, voulut venger la mort de son père, Set et ses fidèles tentèrent d'échapper à la poursuite en se changeant en bêtes, bœufs, gazelles, porcs, oiseaux, poissons[2]. Ces animaux avaient mangé les membres d'Osiris ; ils étaient censés avoir dévoré pareillement les membres de tout défunt ; bien plus, quand l'âme d'Osiris (et celle de tout défunt) se réfugiait après la mort dans la lune — suivant une croyance commune à bien des peuples —, Set, sous la forme d'un pourceau, attaquait le 15 de chaque mois l'astre chargé d'âmes et le dévorait progressivement, contenant et contenu[3]. C'était le devoir d'Horus et c'était la charge des officiants du culte funéraire, de partir en chasse, d'atteindre le taureau, la

1) Hubert et Mauss, p. 128 ; Lefébure, *Sphinx*, III, p. 129.
2) Cf. Schiaparelli, *Libro dei funerali*, I, p. 33.
3) Lefébure, *les Yeux d'Horus*, p. 51.

gazelle, le porc ou l'oie de Set. Une fois l'animal pris, on lui coupait la gorge, et Horus, ou les officiants, ramenaient à Osiris, ou au défunt, la tête, le cœur, la cuisse des animaux abattus après leur avoir fait censément « vomir tout ce qu'ils avaient mangé »[1]. Le jour des funérailles, le décollement et le dépècement des victimes s'opéraient devant la tombe et constituaient le sacrifice sanglant[2]. Au fur et à mesure que défilaient devant le mort les pièces choisies, Horus (ou l'officiant) proclamait : « Je t'ai amené tes adversaires... j'ai délivré mon œil (l'âme dans la lune) de sa bouche... j'ai découpé (dans la victime) ton œil : ton âme est dedans... » (Présentation de la cuisse de bœuf)[3]. — « Je te donne les têtes des suivants de Set... » (présentation des têtes d'oies)[4]. Au Livre des morts, une formule résume cette conception : « Je t'ai fait — dit Horus à Osiris — des victimes (bovines) de ceux qui sont des impies pour toi »[5].

Le sacrifice de la bête n'est pas simplement une vengeance ou une expiation. L'immolation fait de la bête un être dont l'âme libérée va renaître à une vie nouvelle : « La victime est séparée du monde profane ; elle est consacrée, elle est *sacrifiée* dans le sens étymologique du mot, et les diverses langues appellent *sanctification* l'acte qui la met dans cet état. » (En égyptien le mot *hou*, *khou*, correspond à cette idée : il désigne à la fois le coup qui frappe Osiris et celui qui frappe les victimes animales ; il exprime aussi la consécration résultant pour la victime du sacrifice[6]). « En somme, la victime sacrifiée ressemblait aux morts... le meurtre laissait derrière lui une matière sacrée qui servait à développer les effets utiles du sacrifice[7]. »

1) Lefébure, *les Yeux d'Horus*, p. 51.
2) Lefébure, *T. de Séti I*, 3e p., pl. V et X ; Garstang, *Burial Cust.*, p. 105.
3) *Séti I*, pl. VI, l. 84 sqq., *Pyramide d'Ounas*, l. 212, Lefébure, *Sphinx*, VIII, p. 3.
4) *Pyramide d'Ounas*, l. 130.
5) *Todtenbuch*, ch. lxxiii, l. 21 ; Lefébure, *Sphinx*, III, p. 131.
6) A. Moret, *Rituel du culte divin*, p. 223.
7) Hubert et Mauss, p. 71.

Cette matière sacrée comprend d'abord le corps de la victime. Si l'officiant met en contact le dieu ou le défunt avec ce corps consacré, le dieu ou le défunt ressentiront les effets de la consécration. De fait, dès que la bête est abattue, les officiants présentent à la statue les pièces de choix, tête, cœur, cuisse; le simple contact de ces parties de la victime rend au corps momifié du défunt ou du dieu l'usage de sa bouche, de ses yeux, de tous ses membres[1]; plus tard l'être qui reçoit le sacrifice s'assimile complètement les vertus de la victime en mangeant les viandes et les offrandes ou en respirant la fumée des mets brûlés sur l'autel[2].

Mais la victime a aussi une âme que l'immolation a dégagée et qui se dirige vers le monde des dieux. Dès lors cette âme qui s'en va sert de *véhicule* au dieu ou au défunt dont l'âme descend en quelque sorte sur la victime sacrifiée et se confond avec elle. A ce moment la victime « ennemie », l'*hostia* du début, devient en son corps et en son âme, un instrument de salut pour le défunt : « comme sauveur des mânes, l'animal prend un tout autre caractère qui de typhonien le fait osirien... Ainsi le taureau pouvait être considéré sous un double aspect, tantôt comme victime, dans le sacrifice, et en conséquence comme ennemi ou typhonien, tantôt comme protecteur, par le sacrifice, et en conséquence comme ami ou osirien[3]. » C'est à l'analyse des transformations diverses du rôle de la victime ou des offrandes que M. Lefébure a consacré de belles études que nous allons résumer.

Il est possible que les premières victimes qui aient subi le sacrifice au lieu et place du dieu ou du défunt, furent des hommes vivants, principalement des « ennemis », prisonniers de guerre ou étrangers qu'on assimilait aux adversaires typhoniens. Depuis les temps archaïques jusqu'à l'époque

1) C'est ce qu'on appelle proprement l' « ouverture de la bouche » (*ap ro*), titre du rituel du sacrifice égyptien. Cf. *Tombeau de Séti I*, pl. VI et X.

2) A. Moret, *Rituel du culte divin*, p. 119. Mauss et Hubert, p. 75.

3) Lefébure, *Sphinx*, VIII, p. 5, cf. p. 40-48, comparaisons avec les rituels védiques.

gréco-romaine le sacrifice des prisonniers par le roi devant les dieux est un « motif » classique de décoration des temples et rien ne prouve que ces immolations n'aient été souvent réelles[1]. Dans le culte funéraire des simples particuliers la présence occasionnelle de victimes humaines n'est plus mise en doute depuis que M. Maspero a publié les tableaux d'un tombeau thébain de la XVIII[e] dynastie, où figurent certains Libyens et certains Tikenou (qui seraient d'après M. Lefébure des Libyens Tik(t)enou); on les étrangle avec une corde ou on les emmène, accroupis sur un traîneau, vers une fosse brûlante destinée à les consumer, pêle-mêle avec la peau et les pièces détachées des victimes animales[2]. Il est à noter que ces sacrifices humains s'accompagnent de « l'ouverture de la terre », du « dépiquage » et du « labourage de la terre »[3], ce qui nous ramène visiblement aux rites du sacrifice agraire. J'ajoute que dans certains tombeaux[4] apparaissent des personnages, peut-être grotesques, en tout cas affublés d'étranges bonnets en tiges de roseaux, qui évoquent le souvenir des mannequins ou des hommes déguisés dont l'usage est fréquent pendant les fêtes de la moisson ou du printemps. Que ces personnages soient sacrifiés réellement ou fictivement, il importe assez peu; l'essentiel est de constater la substitution au dieu ou au défunt d'un homme, jouant le rôle de victime.

Mais le sacrifice humain n'était qu'une exception; la victime animale remplaça de bonne heure la victime hu-

1) Lefébure, *Le sacrifice humain d'après les rites de Busiris et d'Abydos*, ap. *Sphinx*, III, p. 229 sqq. Le texte de la *Destruction des hommes* nous apprend que les hommes se rachetèrent de la destruction totale par l'immolation de quelques coupables, ennemis impénitents du dieu Râ. « Le meurtre écarte le meurtre; de là viennent les sacrifices », dit une glose dont le sens a été élucidé par Ed. Naville (cf. *La Religion des anciens Egyptiens*, p. 183).

2) Maspero, *Le tombeau de Montouhikhopshouf* (ap. *Mémoires de la mission du Caire*, t. V, p. 452 sqq.).

3) *Sphinx*, III, p. 162. Cf. *Pyramide de Pépi I*, l. 304, 581 ; *Pépi II*, l. 707, 968.

4) Tylor, *Tomb of Paheri*, pl. V; Ph. Virey, *Tombeau de Rekhmara*, pl. XXVI (XVIII[e] dynastie); cf. Lefébure, *Sphinx*, III, p. 161.

maine; en particulier le bœuf ou le taureau, animaux de labour, servirent au sacrifice. M. Lefébure a montré avec la plus riche documentation comment le taureau, que les textes appellent « la grande victime », du rôle d'ennemi du mort ou du dieu, sacrifié comme tel, passe au rôle de sauveur. Le taureau sacrifié convoie le mort au ciel en le portant sur son dos[1], rôle qui échoit souvent aussi à la bonne vache Hathor[2]; la peau du taureau sert de voile à la barque divine qui conduit les âmes aux régions d'outre-tombe; elle enlève ainsi les dieux et les hommes aussi bien que l'aile de Thot, le dieu-ibis[3]. Le taureau, véhicule de l'âme, est dès lors divinisé; il sert aux dieux et aux morts de père et de mère : « Ton père n'est point parmi les hommes, ta mère n'est point parmi les hommes; ton père c'est la grande victime (le taureau); ta mère c'est la Jeune (la vache)[4]. » D'où l'idée que la peau du taureau sacrifié est le lieu de la naissance du défunt ou du dieu (*meska*)[5]. Une notion s'en dégage, que l'on retrouve chez d'autres peuples : l'homme ou le dieu renaît à la vie divine s'il passe par la peau de la victime[6]. Dans le rituel égyptien, c'est un officiant qui passe par la peau pour le compte du mort; couché sur un lit funéraire, enveloppé dans un linceul ou dans la peau de bête, il simule un sommeil, visité par les dieux. Il y voit le défunt dans toutes ses formes. Au sortir de la peau, le défunt représenté par l'officiant, a retrouvé son âme, c'est-à-dire la conscience et la vie nouvelle; l'âme sort en effet de la peau sous la forme de la mante religieuse, de l'abeille, ou de l'ombre humaine[7]. De même « les essaims d'abeilles s'envolent du corps du lion tué par Samson et du taureau d'Aristée[8] ».

1) Lefébure, *La vertu du sacrifice funéraire*, ap. *Sphinx*, VIII, p. 5.
2) Maspero, *Histoire*, I, p. 187, vignette.
3) Lefébure, *Sphinx*, VIII, p. 16.
4) Lefébure, *Sphinx*, p. 6-7. *Pyr. de Pépi I*, l. 85, *Pépi II*, l. 43.
5) Lefébure, *Étude sur Abydos* (ap. *Proceedings S. B. A.* XV, p. 438).
6) Cf. Frazer, *le Totémisme*, p. 48. Ph. Virey, *Rekhmara*, p. 90; *Sphinx*, VIII, p. 17.
7) *Séti I*, pl. III. Cf. Lefébure, *Étude sur Abydos*, p. 138.
8) Hubert et Mauss, p. 130. Cf. Virey, *L'épisode d'Aristée* (1889).

Le passage par la peau de l'officiant, pour le compte du dieu ou du défunt, a ceci d'intéressant qu'il est effectué aussi par le *tikanou*, cette victime humaine dont il a été question plus haut. Au tombeau de Rekhmarâ le *tikanou* est remorqué sur un traîneau vers « la ville de la peau, où il se couche dans le bassin du devenir (des transformations) »[1]. Nous saisissons là la série des substitutions : du dieu sacrifié on a passé à la victime humaine puis à la victime animale ; le *tikanou* traverse, pour le compte du mort, la peau de la bête afin d'y trouver la renaissance à la vie nouvelle.

Ce qui est vrai du taureau l'est aussi des autres victimes, des offrandes qui accompagnent le sacrifice sanglant, et même des instruments du culte. Chacun de ces êtres, de ces substances, de ces objets, devient une portion de sacrifice animée d'une vie propre, transformée par une allégorie individuelle. La peau du taureau qui était déjà l'aile de Thot, put devenir aussi un griffon (*sefert*) qui emporte l'âme au ciel[2]; la barque qui convoie le cadavre, se transforme en barque rituelle dont les rames, les bancs, les agrès, la voilure ne sont autres que les membres du taureau sacrifié[3]; l'offrande quelle qu'elle soit[4], la libation[5], le feu[6], l'encens[7], sont tour à tour « des allégories du sacrifice » et servent les uns comme les autres de véhicules mystiques qui transportent le dieu ou le défunt dans l'autre monde.

Ces idées, qui font partie d'un fond commun à bien des religions, sont exprimées, dans les textes égyptiens, par des images obscures, dont M. Lefébure définit ainsi la genèse méthodique : « Les différentes parties de l'offrande et du sacrifice sont prises tour à tour pour ce qu'elles sont — pour

1) Ph. Virey, *T. de Rekhmara*, pl. XXVI.
2) Lefébure, *Le griffon*, *Sphinx*, t. VII, p. 188 sqq.
3) *Ibid.*, p. 187 ; VIII, p. 20 sqq. *La cuisse*.
4) Lefébure, *Sphinx*, VII, p. 201.
5) *Sphinx*, VII, p. 202.
5) *Sphinx*, VII, p. 203.
7) *Sphinx*, VI, p. 204, 207.

le lieu auquel on les destine — pour des êtres vivants, des dieux —, pour le mort en faveur duquel on les présente[1] ». Le lecteur averti peut dès lors reconnaître, dans le flux des images hardies et imprévues qui accompagnent dans les textes des Pyramides la présentation des offrandes, l'idée générale qui gouverne tous ces développements un peu désordonnés : l'offrande ou la victime a été divinisée par le sacrifice ; elle entraîne à sa suite le dieu ou le mort dans le monde supraterrestre.

On conçoit dès lors comment la notion de la victime « ennemi du dieu » finit par se confondre avec la notion de la victime « animal sacré, apparenté au dieu ou au défunt ». D'une part, le taureau, le bélier, l'oie sont des animaux domestiques, auxquels le rôle d'alliés du dieu agraire convient facilement[2]. D'autre part, l'animal ou l'objet qui transporte le dieu ou le défunt dans l'autre monde devient *ipso facto* le bienfaiteur et même le créateur de l'être appelé à la vie nouvelle. De là ces textes des Pyramides où l'on dit du défunt qu'il est « le taureau du sacrifice », « qu'il ne peut plus se distinguer[3] » de la victime, et qu'il est à volonté le père, l'époux, ou l'enfant de l'offrande[4]. Autant dire que victime ou offrande se confondent avec le dieu ou le défunt, ne sont qu'un même être et qu'en somme dans le sacrifice « on offre le dieu à lui-même[5] ». Les rituels égyptiens nous offrent les développements les plus complets de ce thème : toutes les offrandes et les victimes ne sont en dernière analyse que les produits du dieu ou du défunt : on les qualifie « œil d'Horus » pour exprimer qu'ils sont nés d'Osiris, le bénéficiaire-type du sacrifice ; ou bien on les assimile à la déesse Maït (la vérité et la réalité), qui jouant à la fois vis-à-vis des dieux et des morts, le rôle de mère, d'épouse et de fille, n'est en

1) Lefébure, *Sphinx*, VII, p. 20, avec exemples appropriés.
2) Hubert et Mauss, p. 116-117. Lefébure, *Sphinx*, VIII, p. 9-18 ; X, p. 88.
3) *Sphinx*, VIII, p. 8.
4) *Sphinx*, VII, p. 200 et VIII, p. 40 (comparaison avec les rituels védiques).
5) Hubert et Mauss, p. 128.

somme que leur substance divinisée, ce dont ils vivent, ce par quoi ils existent[1]. Considéré à ce point de vue qui est celui où se placent continuellement les théologiens d'Égypte, le sacrifice d'une victime au dieu n'est que la forme détournée et atténuée du sacrifice primitif du dieu. Cette conception n'est pas particulière à l'Egypte. « C'est par le semblable qu'on nourrit le semblable et la victime est la nourriture des dieux. Aussi le sacrifice a-t-il été considéré comme la condition même de l'existence divine... il a fini par apparaître comme l'essence des dieux, leur origine, leur créateur ». Nous avons vu plus haut qu'Osiris, père nourricier de tous les êtres, donne à tous sa chair à manger. Même au point de vue mystique et moral on comprend ainsi le rôle de la victime : « Le cœur d'Osiris, dit un verset du Livre des Morts, est dans tous les sacrifices[3] ».

Les victimes ou les offrandes sont employées aussi, en général, à nourrir les officiants et les assistants[4]. En Égypte nous sommes mal renseignés sur cette conclusion importante du sacrifice. Nous savons cependant que les morts s'alimentaient d'offrandes « sorties sur l'autel des dieux » et qu'ils réclamaient leur part des victimes « après que les dieux se seraient rassasiés »[5]! Les prêtres et les chefs avaient droit à des portions de « viande pure » prélevées sur les victimes[6]; les parents et les amis des défunts s'asseyent à des repas, accompagnés de danses et de chants, que l'on sert le jour des funérailles[7]. Ici, comme ailleurs, le repas ou la communion étend au clergé, à la famille, aux assistants, les bénéfices du sacrifice.

1) A. Moret, *Rituel du culte divin*, p. 141 sqq.
2) Hubert et Mauss, p. 130.
3) *Todtenbuch*, XVII, l. 69. Lefébure, *Sphinx*, VIII, p. 13.
4) Hubert et Mauss, p. 81, 100; Lefébure, *Sphinx*, X, p. 71, sqq.
5) A. Erman, *La religion égyptienne*, éd. française, p. 69; A. Moret, *Du caractère religieux...*, p. 182, 198, 204.
6) Griffith, *Siut*, pl. VI, l. 274 sqq.
7) Maspero, *Histoire*, II, p. 522.

*
* *

Telles sont les idées qui se dégagent des travaux récents sur le sacrifice en Égypte. Les premières formes du culte osirien, base des autres cultes, semblent s'inspirer du sacrifice agraire; l'homme a cru à la possibilité d'une vie après la sépulture en s'autorisant du spectacle de la mort suivie d'une renaissance que présente la végétation annuelle; et il a fait des rites du culte agraire le prélude obligé du culte adressé aux dieux et aux morts.

Avant de terminer cet exposé, je ne saurais passer sous silence qu'un des savants qui ont le mieux étudié « Osiris végétant », M. A. Wiedemann[1], se refuse à reconnaître en lui un dieu agraire originel. Le vrai dieu du grain, dit-il, c'est un *Sondergott*, Neprà, le « grain », qu'Osiris a, par la suite, absorbé avec plusieurs autres *Sondergötter*. Il est possible; mais ici nous sommes dans le domaine de l'hypothèse. Les plus anciens rituels que nous connaissions, ceux des Pyramides, nous offrent une légende d'Osiris constituée, et déjà enrichie des idées « agraires » du démembrement, de la dispersion et de la germination. Les rites du culte osirien sont dès cette époque pénétrés des éléments que MM. Lefébure et Frazer ont si bien mis en lumière. Aussi, à partir de la période historique, la seule qui nous soit accessible dans ses détails, l'interprétation donnée par Frazer de cette partie du mythe osirien me semble justifiée par les arguments qu'il apporte et ceux que j'ai tenté de résumer.

Une hypothèse claire, bien déduite, d'une portée générale humaine, nous a été proposée. Il appartient maintenant aux égyptologues — et c'est une tâche que je compte aborder, pour ma part, dans de prochains travaux — de vérifier dans le détail le bien ou le mal fondé de cette théorie qui aura du moins le mérite de leur fournir un fil conducteur dans le dédale des textes religieux.

ALEXANDRE MORET.

1) *Osiris végétant*, p. 6, 9, 13.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

L. Ziehen. — **Leges Graecorum Sacrae e titulis collectae**, 2e partie, 1er fasc. : *Leges Graeciae et Insularum*. — Leipzig, Teubner, 1906, in-8, vii, 372 p.

Dès l'antiquité, les fastes sacrés de la Grèce ont trouvé des commentateurs, prosateurs comme Philochoros qui approfondit l'histoire religieuse du calendrier attique dans ses traités Περὶ Θυσιῶν, Περὶ Ἑορτῶν, Περὶ Ἡμέρων ou poètes comme Simmias de Rhodes qui mit en vers le calendrier dorien ; mais, moins fortunés que leurs imitateurs latins Verrius ou Ovide, ces savants nous sont à peine connus par quelques fragments. De là l'importance toute particulière des trop rares inscriptions qui nous ont conservé des règlements de temples, de sacrifices ou de confréries religieuses. Ce sont ces *Leges graecorum sacrae*, en comprenant sous ce nom l'ensemble des documents épigraphiques relatifs aux cultes grecs, que J. de Prott et L. Ziehen ont entrepris de publier en les accompagnant de commentaires en latin. Dès 1896, de Prott publiait un 1er fascicule comprenant les *Fasti Sacri* proprement dits, et d'importants articles sur le culte royal des Lagides (*Rhein. Mus.*, 1898, p. 460), et des Attalides (*Athen. Mitth.*, 1902, p. 161), préparaient le second fascicule qui devait contenir tous les textes religieux relatifs à Alexandre et à ses successeurs quand Prott mourut à Athènes, en 1903, laissant, outre quelques pages[1] trop influen-

1) *Zur Marmorgruppe aus Sparta* (*Athen. Mitth.*, 1904, p. 16) et Μήτηρ (*Archiv f. Religwiss.*, 1906, p. 87). Ces travaux posthumes marquent un retour (par la voie détournée des comparaisons avec les religions de certains peuples sauvages) au système édifié, à la fin du xviiie siècle, par Dupuis et Dufaure, sur une connaissance insuffisante de la religion phénicienne, système qui consiste à voir, au fond de tous les phénomènes religieux, des manifestations plus ou

cées par la brillante étude de Kaibel sur les Δάκτυλοι Ἰδαῖοι (*Goett. Gel. Anz.*, 1901, p. 488), un travail manuscrit *de Alexandri ejusque successorum cultu commentatio epigraphica*. Ce travail se ressentant peut-être de la manière, souvent trop hardie ou trop hâtive en ses conclusions, qui caractérise les articles de Prott sur l'Héraklès-Dionysos des Ptolémées et le Dionysos Kathégémon des rois de Pergame, on a renoncé à le publier pour le moment; presque tous les textes visés par ce travail ont, d'ailleurs, été compris dans les *Orientis Graeci Inscriptiones selectae* de Dittenberger (1904-5) et les questions qu'ils soulèvent reprises dans des articles récents de Kaerst et de Kornemann. Aussi est-ce le 1er fascicule de la 2e partie, préparé avec le plus grand soin par L. Ziehen, qui vient d'être publié dix ans après le 1er fascicule de l'ouvrage! Comme aucun index ou table ne l'accompagne, il ne sera peut-être pas inutile de dresser une liste sommaire des 160 textes de la Grèce et des Iles, très divers de provenance, d'époque et de caractère, qui y sont réunis.

1) Règlement relatif à l'entretien de l'Hékatompédon (485/4).

2-4) Mesures concernant la nature des victimes à offrir à Eleusis et l'initiation des mystes (480-60) et les prémices réclamées par les Déesses (423/2).

5-6) Fragments de règlements de sacrifices et de fastes éleusiniens (ve et ive s.).

7) Règlement de la procession des éphèbes, les 13e et 14e jours des Éleusinies (iiie s.).

8-10) Règlements sacrificiels des sanctuaires attiques d'Anaphlystos, Skambônidai et Marathon (ve-ive s.).

11-14) Décrets athéniens relatifs à la construction des temples d'Athéna Niké (v. 449-5) et de Kodros, Néleus et Basileus (418), à la réorganisation des Hephaistia (421) et des Plyntéria (ive s.).

15-16 *a*) Fragments de fastes attiques (Artémis Oinoia, Zeus Mòrios, Erechteus, Athéna Polias, Hermès Lykeios) ive s.

17-23) Règlements des sacrifices de la phratrie attique des Démotionides, de l'Asklépieion du Pirée, des Moirai, d'Artémis et d'Hèraklès du Pirée (ive s.).

moins déguisées de la *Terra Mater* s'opposant ou s'unissant au principe mâle : Daktyles et Dioscures, Héraklès ou OEdipe se trouvent réduits ainsi au rôle de personnifications phalliques avec une facilité qui suffirait à faire suspecter ce système. Contrairement aux prémisses sur lesquelles il s'appuie, les recherches les plus récentes semblent indiquer que le culte phallique est loin d'être, chez les sauvages, un fait primitif; aussi y a-t-il lieu de faire plus d'une réserve sur ces publications posthumes de J. de Prott, trop admiré peut-être en Allemagne (cf. H. Schrader, *Hans von Prott*, dans *Bursians Jahresbericht*, 1905, p. 1-13).

24-27) Émoluments et redevances à toucher par des prêtres athéniens sur les offrandes (IVe s.).

28) Décret consacrant aux Déesses la *hiéra orgas* d'Éleusis (352).

29-32) Décrets relatifs à la réorganisation des cultes par l'orateur Lycurgue (règlement des Petites Panathénées, autorisation aux Cypriotes de Kition d'élever un temple à leur Aphrodite, institution des fêtes quinquennales d'Amphiaraos, réfection de l'Athéna Nikè).

33-35) Règlements réservant l'entrée au Thesmophorion du Pirée, le droit de faire du bois dans le téménos d'Apollon Erithaséos et les offrandes à apporter aux héros du dème de Kollyte (IVe s.).

36-40) Décrets relatifs à la réfection du temple d'Aphrodite Pandémos (284), au sacrifice bisannuel offert par les médecins publics à Asklépios, à la conversion en une oinochoè d'anciennes offrandes faites au Héros Médecin, à un transfert d'ex-votos, à la restauration du portique de l'Asklépieion (IIIe-IIe s.).

41-45) Décrets des orgéons de Bendis, d'Egrétos, de la Magna Mater et des Dionysiastes du Pirée (IVe-IIe s.)

46) Règlement de la confrérie des Iobakchoi d'Athènes (v. 170 ap. J.-C.).

47-49) Règlements attiques du IIe s. de notre ère pour une chapelle rustique d'Asklépios et d'Hygieia, un éranos funéraire d'Alopékè, et le temple de Mên Tyrannos élevé par le Lycien Xanthos au Laurium.

50-51) Fragments relatifs à des lustrations à Kléonai en Argolide (Ve s.) et à la protection du sanctuaire argien d'Apollon Lykeios (IVe s.).

52-53) Donations au sanctuaire de Poséidon à Calaurie (IIIe s.).

54) Règlement de sacrifices dans l'Asklépieion d'Épidaure (Ve s.).

55-6) Défense de faire du bruit dans l'enceinte de Zeus Térastios de Gythion (IVe s.) et décret conférant le sacerdoce d'Apollon à Philémon et à sa postérité (Ier s.).

57-59) Règlements de sacrifices à l'Éleusinion de Sparte, au Damatrion de Méthôné et *hiéros nomos* d'Andama en Messénie (IIe-Ier s.).

60-61) Fragments relatifs à l'accès du temple de Zeus à la conduite des théores à Olympie (IVe s.).

62-63) *Hiéros nomos* mutilé d'Athéna Aléa à Tégée (IVe s.) et fragment de celui de la Despoina de Lykosoura (IIe s.).

64) Fondation faite par une femme d'Aigosthènes pour un sacrifice au Poséidônion de Mégare.

66-68) Règlement du sacerdoce de l'Amphiaraon d'Oropos, réfection ou fonte de l'argenterie du temple et adhésion d'Oropos aux *Ptôia* réorganisés par Akraiphiai (IVe-IIIe s.).

69-70) Reconnaissance par les Amphiktyons de l'asylie du Ptôion en vertu de l'oracle de Trophonios et oracle d'Apollon invitant les gens de Tanagra à transporter le temple de Déméter et Koré à l'intérieur des murs (IIIe-IIe s.).

71-72) Décrets de Lébadéia relatif à un temple de Trophonios et d'Orcho-

mène prescrivant la construction d'une fontaine pour les besoins de Zeus Meilichios (IVe-IIIe s.).

73-78) Textes delphiens : prohibition du vin dans la chapelle d'Eudromos, règlement des Labyades, droits et devoirs des hiéromnémons, réserves sacrées pour la pâture des vaches et chevaux du sanctuaire, emploi des 21.000 drachmes donnés par Attalos II pour l'instruction publique et les fêtes, fondation de jeux nommés *Alkésippeia* par Alkésippos de Kalydon (Ve-IIe s.).

79) Interdiction aux femmes de s'introduire dans l'Anakeion d'Élatée (Ve s.).

80-82) Décrets des Magnètes relatifs à Apollon Koropaios et à Zeus Akraios (Ier s.).

83) Cippe portant obligation au possesseur d'un terrain d'Ithaque d'en payer la dîme à Artémis (IIe s. après J.-C.).

84-86) Règlements relatifs au sacerdoce des dieux de Samothrace à Tomes, aux sacrifices du Zeus d'Olbia et à ceux de la Parthénos de Phanagoria (IIIe-IIe s.).

87-89) Érétrie interdit la coupe du bois dans le bois sacré d'Apollon, ajoute un concours musical aux *Artémiria* et réglemente les fêtes d'Asklépios (IVe s.).

90-92) Prohibitions sacrées à Délos : ni vin ni fleurs pour approcher Isis, ni chaussures, ni vêtements de couleur, abstention de viande et de commerce charnel pour accéder à la grotte sacrée du Kynthios ; mêmes abstentions auprès d'Artémis (IIe s.).

93-94) Lois d'Iulis de Kéos sur les funérailles, et de Koressos de Kéos sur les *Héphaistia* (Ve s. et IIIe s.).

95-98) Arkésiné d'Amorgos défend à tout étranger de pénétrer dans l'Héraion et à quiconque d'y faire du feu, la colonie samienne de Minoa d'Amorgos réglemente l'administration de ses deniers sacrés (Ve-Ier s.).

99-102) Interdiction de faire paître sur une terre sacrée et limitation du nombre des victimes qu'un citoyen d'Ios a droit à sacrifier (IVe-IIe s.).

103-108) Prohibitions sacrées à Paros : défense de déposer des ordures et de couper du bois, défense aux femmes d'entrer dans le téménos de Zeus Hypatos, défense à tout Dorien et à toute vierge d'accéder aux *Dêmôia* (Ve s.) et règlement mutilé de l'Asklépieion (IIe s.).

109-110) Défense de sacrifier aux Charites, aux Nymphes et à Apollon Nymphégétès de Thasos brebis, chèvre ou truie et décret des Thasiens imposant comme servitude au locataire du jardin dit d'Héraklès l'obligation de veiller à la propreté du terrain voisin d'Asklépios (Ve-IVe s.).

111-114) Décret de Chios relatif à la protection des bois sacrés et mesures édictées par une *génos* pour des sacrifices à Héraklès et par la phratrie des Klytides pour édifier une maison commune où seront transportés les *sacra* de la phratrie (IVe s.).

115-116) Prescriptions des Samiens concernant les *épiménioi* de l'Hélikônion (322) et l'*agyrmos* d'Isis (IIe s.)

117-121) Fragments de lois lesbiennes sur l'entrée du temple d'Héra (?) à Érésos, sur les sacrifices de l'Aphrodite de Mytilène et sur les fêtes du Dionysos de Méthymna (IIIe-IIe s.).

122) Anaphè, en vertu d'un oracle d'Apollon Asgélatas, élève dans son téménos une chapelle à Aphrodite (IIe s.).

123) Défense d'entrer à qui n'est pur de corps et d'esprit dans un temple d'Astypaleia (IIIe s.).

124-129) Bornes de sanctuaires à Thèra portant des prescriptions rituelles et testament d'Epiktèta de Thèra instituant un culte des Muses (IVe-IIIe s.).

130-144) Kos : exclusion du temple d'Hèraklès à Halasarna de quiconque n'appartient pas aux trois tribus doriennes ; fondation des *Pythokleia* à Kos en l'honneur de Zeus et Athèna Sôters ; règlement du sacerdoce de Damater à Antimachia ; achat et vente des sacerdoces de Dionysos Thyllophoros, d'Asklèpios et Hygieia, d'Aphrodite, d'Adrasteia et Némésia ; lois prescrivant les sacrifices auxquels devront procéder, à la panégyrie de Poséidon, les fermiers des terres sacrées et ordonnant l'achèvement et la révision du catalogue des prêtres d'Apollon à Halasarna ; liste des cultes fondés ou gratifiés par Diomédon de Kos (IVe-IIe s.).

145-150) Rhodes : police du temple d'Halektryona à Rhodes ; Lindos réglemente la participation à ses *Sminthia* du peuple ami des Rhodiens, établissement d'un catalogue des prêtres des différents sacerdoces, et notamment de celui d'Halios ; sacrifice privé annuel à Halios ; décret de Lindos relatif à des terres sacrées de Physkos dans la *Pérée* rhodienne (IIIe-IIe s.) ; prescriptions rituelles sur l'entrée au temple d'Athèna de Lindos (IIe s. après J.-C.).

151-153 [1]) Crète : fragment de fastes de Gortyne (Ve s.) ; décret relatif à l'ad-

1) Bien qu'il n'y ait que 153 numéros, en tenant compte de ceux sous lesquels plusieurs textes sont rangés, on trouve 160 textes dans ce fascicule. Celui des *Fasti Sacri* n'en contenait que 28 : 4 pour l'Attique, 1 pour Sparte, 1 pour Messène, 1 pour Tégée, 1 pour Mykonos, 1 pour Théra, 1 pour Lesbos (?), 1 pour Gortyne, 2 pour Rhodes, 10 pour Kos, 1 à Kallatis, 2 à Pergame, 1 à Érythrées, 1 en Syrie. Les fragments de fastes trouvés, depuis 1896, à Eleusis, à Ios et à Gortyne ont été publiés par Ziehen sous les nos 6, 101 et 151. Je ne m'explique pas pourquoi Ziehen a laissé de côté des inscriptions comme le règlement de sacrifices d'Oaxos (Blass, *Kretische Inschr.*, 5128), l'épigramme de Kritsa (*B. C. H.*, 1900, 524) offrant à Hermès Kupharissiphas un agneau (ῥηνίον) avec de la pâte de farine (σταῖς) et la tisane d'orge (βρυχίς), les libations de miel spécifiées pour le Zeus Endendros de Paros (*S. B. B. A.*, 1906), le décret rhodien remerciant le prêtre de Dionysos Bakchios de ses libéralités à l'égard des fêtes et du thiase dionysiaques (*Rev. Et. Gr.*, 1904, 206 ; cf. *Jahreshefte*, 1904, 93), la loi relative à l'administration du temple d'Apollon Pythios à Julis de Kéos (*Mus. Ital.*, I, 202), les documents relatifs à l'asylie du Poséidonion de Tenos (Blass, *op. cit.*, 5085 ; I. G., VII, 91 ; cf. *Musée Belge*, 1907, n. 25), le décret des Prinophores de Thessalonique (Papageorgiou, *Die* ἱερὰ θέα *Inschrift*, Salonique, 1901), les fastes dits de la

l'Asklépieion de Lébèna (Ier s.); défense de couper du bois au Pythion de Gortyne (IIIe s.).

A. J. Reinach.

H. Schmidt. — **Veteres philosophi quo modo judicaverint de precibus.** — Giessen, Töpelmann, 1907, in-8, 74 p. — Fritz Pradel. — **Griechische Gebete, Beschwörungenund Rezepte des Mittelalters.** — Giessen, Töpelmann, 1907. In-8, 159 p. (fascicules III, 3 et IV, 1 des *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*).

Malgré les études récentes sur la prière chez les Grecs d'Ausfeld (*Jahr. f. Klass. Philol., suppl. bd.* 1903), de Ziegler (Diss. de Varsovie, 1905) et de Sudhaus (*Archiv f. Religwiss.*, 1904), M. H. Schmidt a pensé qu'il y avait lieu de les compléter en exposant, dans un ordre chronologique, les opinions émises à ce sujet par les philosophes de l'antiquité. A l'exception des athées, comme Diagoras de Mélos, Prodikos de Kéos et Mélissos de Samos et comme une partie des écoles cyrénaique et cynique, qui nient l'efficacité de la prière en même temps que l'existence de la divinité, les philosophes paraissent avoir pratiqué et légitimé la prière, tout en déclarant que l'élévation de la pensée y est préférable à la magnificence du sacrifice, et la pureté morale à la pureté physique. Telle est déjà la doctrine de Socrate, bien qu'il y ait quelque exagération à en faire, avec M. H. S., un partisan convaincu de la prière, en s'appuyant surtout sur le passage de Xénophon où il est dit qu'il ne faisait rien *sine invocatione deorum*. C'est là plutôt une simple formalité qui ne tire pas plus à conséquence que le vœu in *extremis* du coq à Asklépios, et, si Xénophon, Platon[1] et Théophraste ont

διάταξις de Délos (*B. C. H.*, 1899, 85) et mainte autre inscription délienne qui aurait pu rentrer dans les *leges sacrae*.

1) Sur cette question de la prière il aurait fallu faire état du passage bien connu de Platon (*Symp.*, 202 E.) sur ces démons qui, intermédiaires entre les hommes et les dieux, communiquent à ceux-ci les sacrifices et les suppliques des mortels, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ τὰς θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις. Ces démons porteurs de prières, qui sont ou des demi-dieux tombés au rang de héros comme les Dioscures (ἐπευχομένοι βοηθοὺς dans l'inscr. de Théra, I. G. *Ins.*, III, 422) ou des mortels héroïsés comme les parents de Ptolemée Philadelphe dont Théocrite dit, dans l'éloge de ce prince (XVII, 124) qu'ils sont πάντεσσιν ἐπιχθονίοισιν ἀρωγούς, c'est dans leur culte, répandu dans le monde grec dès l'époque d'Alexandre, qu'il faut chercher une des causes qui ont rendu si rapide dans l'hellénisme le succès des saints intercesseurs du christianisme.

tiré tout un déisme des paroles attribuées à Socrate, déisme qui comporte nécessairement l'excellence de la prière, il ne faut pas oublier que son enseignement, bien plus moral que religieux, paraît avoir trouvé un écho qu'il n'eût pas fallu négliger dans l'éthique toute laïque d'Aristote. Or, si nous avons perdu le Περὶ Εὐχῆς du philosophe de Stagyre, M. H. S., a résumé en ces termes la doctrine des péripatéticiens telle qu'elle nous est connue par Origène : *preces improbabant et sacrificia repudiabant, cum inutilia essent.* A travers Aristote, Epicure paraît avoir retrouvé beaucoup de la vraie doctrine socratique ; bien que M. H. S. penche, avec Gomperz, à faire d'Epicure le croyant sincère que saint Augustin a vu en lui (surtout à travers Sénèque), Zeller, s'appuyant sur les textes des élèves d'Epicure réunis par Usener, a montré que, s'il n'interdisait pas la prière à ses disciples plus qu'il ne condamnait la croyance dans les dieux du paganisme, au moins en contestait-il la nécessité pour tout esprit cultivé. Si Sénèque recommande les prières sincères et élevées, il fausse en cela la pensée d'Epicure pour suivre celle des stoïciens telle qu'elle trouve sa plus belle expression dans l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe ; s'il insiste avant tout sur la qualité de la prière qui ne doit avoir un objet ni futile, ni funeste, c'est que, à son époque, dans la démoralisation croissante, la masse populaire a coutume d'invoquer les dieux pour les pires entreprises dont Pétrone, Perse et Juvénal pouvaient donner une idée que l'étude des *tabellae defixionis* n'a fait que confirmer. C'est contre cet envahissement par la magie des invocations et des déprécations que Sénèque, Musonius Rufus, Epictète et Marc Aurèle s'efforcent de réagir. Cette tentative de purifier et d'unifier les prières reste d'ailleurs vaine ; dès la fin du IIe siècle, c'est la magie populaire qui, sous la forme savante de la gnose, domine jusque dans la philosophie avec le Néo-Pythagorisme et le Néo-Platonisme : l'évocation remplace l'invocation et la formule la prière. On distingue parmi les εὐχαί, la *démiourgikè* qui s'adresse aux dieux infernaux, la *kathartikè*, efficace contre les maladies et dangers de toute nature, la *zôopoios* qui intéresse la naissance et la croissance de tous les êtres. Chacune de ces trois prières, qui peuvent se faire avant, pendant ou après le sacrifice, comprend trois degrés, selon qu'on désire obtenir des dieux ou la révélation de ce qu'il faut faire pour obtenir tel résultat, ou entrer en communion avec l'intelligence divine de telle sorte que tout soit fait avant même qu'on ait le temps d'en comprendre les moyens, ou encore s'identifier avec la divinité, etc.

Une fois rentrée ainsi dans la prière, la formule magique, qui fut

son noyau primitif, s'y implantera de plus en plus profondément suivant le développement même de ce polydémonisme dans lequel les croyances populaires ont, en quelque sorte, dissous le monothéisme chrétien.

Ce sont de nouveaux et précieux renseignements au sujet de ces prières populaires dans la Grèce chrétienne qu'apportent les deux manuscrits que M. Pradel publie d'après les copies faites en 1895 par le professeur Kroll (quelques morceaux avaient déjà été imprimés dans les *Anecdota graeco-byzantina* de Vassiliev, Moscou, 1893). Ces deux ms., le Barberinus gr. III, 3 de 1497 et le Marcianus gr. II, 163 du XVIe s., contiennent des prières de ce genre, recueillies sans doute en Crète par des Vénitiens (cependant les phrases italiennes, en lettres grecques, qui s'y trouvent insérées paraissent dues à des Italiens du Sud), comme semblent l'indiquer, avec quelques détails du fond, la plupart des particularités de forme dont A. Thumb a donné, en appendice, une étude approfondie. Bien que la mention de St. Roch, sanctifié le 16 août 1327, oblige à faire descendre leur rédaction jusqu'au XIVe s., elles ne présentent pas des souvenirs antiques moins caractéristiques que l'ensemble du folklore de la Grèce moderne : Kronos expulsé de l'Olympe, les ἄγγελοι ταρταροῦχοι, l'Ἀχερουσία λίμνη, l'Hékaté τρίμορφος. Les puissances auxquelles ces prières sont adressées peuvent se classer ainsi qu'il suit :

Dieu, le Nom de Dieu, le Christ, la Trinité, la Sainte Croix, le Saint-Esprit, la Vierge, 30 Anges et Archanges (surtout Gabriel et Michel), les Apôtres (surtout les quatre Évangélistes), Jean-Baptiste, des personnages de l'Ancien Testament (Abraham, Isaac, Jacob, Salomon, Daniel), des Saints et Saintes (Procope, Pantélémon, Siméon Stylite, Tryphon, Mamas, Grégoire le Thaumaturge, Philippe, Roch, Cyprien, Silvestre, Zosime, Catherine) ; le Ciel et la Terre, le Soleil et la Lune, enfin des vers des Psaumes.

Ces diverses puissances favorables sont conjurées principalement contre : les 72 maladies, le mauvais œil, l'envoûtement, l'ensorcellement, la fièvre, l'épilepsie, l'hydrophobie, la dysurie, l'empoisonnement (φαρμακεία n'est pas *behexung* comme le veut M. P. ; cf. les φάρμακα δηλητήρια des *dirae Teiorum* et les *Pharmakeutriai* de Théocrite). Toutes ces maladies qui peuvent accabler l'homme ainsi que tous les maux qui peuvent fondre sur lui ou sur ce qui lui appartient sont personnifiés dans autant de démons, — les 19.999 démons, en forme de dragon, de veau, de bouc, de serpent ou de souris[1], — que l'on souhaite, pour s'en

1) Peut-être y a-t-il là un souvenir lointain du démon-taureau, du démon-

débarrasser, ou bien *au fond du puits* ou *au haut des montagnes sauvages*, ou bien dans les cornes du taureau et dans les bois du cerf (les uns et les autres servant d'amulettes). Outre ces amulettes, on emploie contre les démons des plantes ou des minéraux choisis et préparés de façon appropriée qu'on porte sur soi ou qu'on absorbe ; ou encore — usant de magie sympathique — on transporte le mal sur un animal ou un minéral en l'en chargeant par des invocations spécifiées dans chaque cas. C'est cette croyance à la force magique du mot, à l'exorcisme du verbe, qui caractérise essentiellement ces prières dont M. Pradel a donné un commentaire qui se ressent heureusement des leçons de Richard Wünsch. Il n'y a pas fait seulement preuve d'une connaissance approfondie du folk-lore grec, mais il a su indiquer plus d'un rapprochement ingénieux avec les croyances d'Allemagne ou d'Angleterre. Bien qu'il fasse usage des publications françaises principales — les *Tabellae Defixionis* d'Audollent et l'Angélologie de Schwab, les textes astrologiques chaldéens et grecs recueillis par Fossey et Cumont, les amulettes byzantines publiées par Schlumberger et Pétridès — on voudrait seulement qu'il ne parût pas ignorer, sur ce dernier point, les études de Perdrizet et, en général, tout le travail des folk-loristes de langue française, depuis Maury et Gaidoz jusqu'à Sébillot ou Monseur.

A. J. Reinach.

bouc, du démon-cerf, etc. de la Crète préhellénique tels qu'on les voit notamment sur les sceaux de Zakro. M. P. considère que la mention des os de loup parmi les recettes magiques est une des raisons qui peuvent faire douter de l'origine crétoise de ces prières, parce que, d'après Lydus, *De mens.*, II, 10, il n'y aurait pas eu de loups en Crète. Les *Mirabiles Auscultationes* (84) ajoutent : ἐν Κρήτῃ λύκους καὶ ἄρκτους οὔ φασι γίνεσθαι διὰ τὸ τὸν Δία γενέσθαι ἐν αὐτῇ et une légende recueillie par Politis (Μελέται, I, 110) raconte que ce serait St. Paul qui aurait chassé les loups de Crète. Il n'en est pas moins certain que la louve, λύκαινα, comme le taureau sacré, Epaphos, jouent encore un rôle dans la grande *tabella* métrique, composée en Crète au IVe s. av. notre ère (cf. Wünsch, *Rhein. Mus.*, 1900, p. 85) et que c'est la louve qui passait pour nourrice de Zeus à Milatos et à Kydônia comme la chèvre sur l'Ida ou le Diktè (c'est même de Milatos que la légende aurait passé en Étrurie et à Rome selon une étude récente de P. Ducati, *Atti d. R. Deput. per la Romagna*, 1907). En rapprochant ce fait du texte cité du pseudo-Aristote, il me semble qu'on entrevoit, à cette exclusion du loup, une explication d'ordre zoôlatrique. Une prohibition de chasser le loup-totem chez les peuplades qui pensaient descendre de lui et lui réservaient certains territoires (comme le Labyrinthe était réservé au Minotaure) aurait été interprétée par méprise comme une façon d'interdiction de séjour faite à la race de la nourrice de Zeus.

M. Rabinsohn. — **Le Messianisme dans le Talmud et les Midraschim**. 1 vol. in-8° de 108 p. — Paris, Leroux.

Le sujet qu'a traité M. *R.* dans cet ouvrage, qui est une thèse de doctorat de l'Université, présente une importance sur laquelle il est inutile d'insister, mais n'est pas précisément neuf. On connaît sur cette même question les bonnes pages de Gfrörer [1], de Weber [2], la monographie de Castelli [3] et surtout les nombreux articles de l'Encyclopédie de Hamburger, pour ne citer que ces auteurs-là. Et si M. *R.* a fourni des traits significatifs qui ont été négligés dans les études de ses prédécesseurs, on pourrait en revanche relever chez ces derniers l'indication de passages non moins caractéristiques qui lui ont échappé.

Mais si la question ne brille pas par sa nouveauté, M. *R.* a au moins le mérite d'avoir essayé de nous en donner une exposition coordonnée, méthodique, suffisamment claire — travail qui était en effet à désirer — et d'en avoir dégagé des conclusions générales — que nous examinerons plus loin. L'auteur suit la marche des croyances messianiques à travers l'histoire du peuple juif; il est donc d'autant plus utile d'en donner un rapide aperçu.

M. *R.* retrace d'abord à grands traits l'évolution du messianisme chez les Juifs depuis son origine jusqu'à l'époque talmudique. Le thème commun du messianisme prophétique est l'annonce et la description du châtiment d'Israël et de l'ère de paix et de bonheur qui le suivra. Ce messianisme est purement temporel.

Avec l'apparition des premières apocalypses, les idées messianiques, par suite de l'influence qu'exerce sur elles la croyance à la destinée future de l'individu et à la résurrection des morts, se colorent de teintes plus idéalistes, revêtent même un caractère de plus en plus mystique. Ainsi, dès Daniel, il n'est plus seulement question d'une restauration nationale mais encore d'un jugement final universel. Ces éléments surnaturels seront de plus en plus accentués dans les apocalypses postérieures. Nous y ferons connaissance avec un Messie mystérieux, préexistant dans le ciel, antérieur au monde, etc., etc. On y décrira la transformation radicale du monde, le spectacle de la Jérusalem céleste, etc.

A ces folles espérances s'opposerait ce que l'auteur appelle le

1) *Das Jahrhundert des Heils*, II.
2) *System der altsynagogalen Theologie.*
3) *Il Messia*, etc.

Judaïsme officiel. Tandis que, dans la littérature apocalyptique, il y a synthèse et confusion constante entre le messianisme national — domination d'Israël — et l'idée d'une vie future, ici, d'après M. *R.*, ces deux éléments sont, quoique parallèles dans leurs développements, complètement séparés l'un de l'autre. Comme on croyait, — ainsi qu'on le faisait, sous l'influence de la théorie platonicienne de l'immortalité de l'âme, dans les milieux juifs d'Alexandrie, — que l'âme subissait sa destinée dans l'autre monde immédiatement après la mort de l'individu, cette idée n'exerça plus de grande influence sur les espérances messianiques, qui purent ainsi rester ou redevenir purement politiques et nationales.

Cette croyance à la félicité de l'âme dans le ciel se dessine encore plus nettement chez les Juifs après l'ère chrétienne. On s'étend alors avec complaisance sur le jugement individuel qui doit avoir lieu immédiatement après la mort de chacun, on le considère même par endroits comme devant être définitif, — et une conception toute spirituelle de l'âme devient commune.

D'autre part, dans les descriptions qu'on fait à cette époque de la prospérité à venir, l'intérêt se porte surtout sur l'état intérieur de la Communauté. Et, ce qui est plus remarquable, la distinction entr Israël et les autres nations perdant de plus en plus, pour les docteurs, son caractère politique pour devenir essentiellement religieuse et morale, le point culminant de l'ère messianique est marqué pour eux par le triomphe de la *Religion* juive. De la Résurrection ne bénéficieront que les justes, mais tous les justes — fussent-ils païens. — Le seul grand mal qui existe au monde étant représenté par le péché, l'époque messianique aura pour but d'y remédier, mais nullement d'amener ces bouleversements effroyables de la nature entière que rêvait l'imagination exaltée des voyants apocalyptiques.

Ces idées eschatologiques allaient donc tellement s'affaiblissant, selon l'auteur, et perdaient si bien leur vrai sens dans « le Judaïsme officiel » qu'après la destruction du Temple, alors que dans les apocalypses de Baruch et du IV[e] Esdras se manifeste un redoublement d'espoirs messianiques, les docteurs se retranchent dans l'étude de la Loi, leur vraie patrie, et renvoient la réalisation de l'ère idéale à une date indéterminée. Elles perdront encore davantage de leur intensité à mesure que les souvenirs du Temple et de sa destruction s'oblitéreront — et les Amoraïm seront surtout attentifs au salut futur de l'individu au ciel, faisant de la croyance au messie une « loi » comportant mérite ou démérite selon qu'on l'observe ou non.

Les calculs fixant la date de l'avènement du Messie, lesquels avaient occupé une si grande place dans les élucubrations apocalyptiques, jouent un rôle moindre dans le Talmud et les Midraschim. Par crainte des déceptions ou des effervescences populaires qui pouvaient en résulter — qu'on se rappelle le faux-messie de Crète vers 440 — beaucoup de docteurs professaient que quiconque s'adonne à ces opérations « mérite de rendre l'âme et d'être privé de sa part de monde futur ». Mais on ne les écoutait pas toujours.

Quant aux signes précurseurs de la venue du Messie, leur description dans le Talmud et les Midraschim est également plus sobre, nous dit l'auteur, que dans les apocalypses. Les calamités qui précèderont le bonheur définitif auront un but purement moral : celui d'inviter les pécheurs à faire pénitence. La chute de l'empire romain, cet oppresseur par excellence du peuple juif, fait partie de ces signes. Cet empire étendra d'abord sa domination sur tous les pays qui contiennent des habitants juifs, pour être détruit ensuite dans une grande guerre dont le Messie fils de Joseph est le héros.

La question de l'origine et de la signification de ce fils de Joseph, second messie, mentionné pour la première fois dans une boraïta attribuée à des docteurs de la deuxième moitié du IIe siècle après J.-C., a donné lieu à beaucoup de débats clairement résumés par l'auteur. Il adopte pour son compte l'opinion de Drummond [1] qui voit l'origine de cette idée dans les nécessités de l'exégèse sur *Zacharie*, 12, 10 combiné avec *Deut.*, 33, 17. Le rôle de ce messie fils de Joseph est surtout mis en relief dans les Midraschim. C'est un guerrier redoutable, qui triomphe d'abord des ennemis d'Israël, mais qui est finalement tué dans le combat suprême que lui livrent Gog et Magog. Ces deux derniers noms, que l'on trouve déjà dans *Ezéchiel*, 38 et 39, et qui fournirent matière à tant de descriptions terribles, désignent la coalition des nations qui se réuniront pour donner l'assaut suprême à Jérusalem. Ils ont surtout exalté l'imagination des midraschistes relativement récents, tout remplis encore des souvenirs de l'invasion des Barbares. Ceux-là nous parlent encore d'un Antéchrist qui, se mettant à la tête de Gog et Magog, tuera le messie b. Joseph et chassera de Jérusalem les Juifs, qui s'enfuiront épouvantés au désert, où ils resteront jusqu'à l'arrivée d'Elie et du Messie fils de David. Le premier, qui est l'annonciateur du second, viendra lui préparer la voie en redonnant confiance aux Juifs troublés par la mort du fils de Joseph.

1) *The Jewish Messiah*, etc., 357.

Le fils de David, le vrai Messie, né à Bethléem le jour de la destruction du Temple et caché jusqu'à la fin des jours, sera sans doute un roi glorieux, mais ressemblera surtout à un rabbin distingué et pieux. Il revêt pourtant dans les Midraschim un caractère surnaturel, combat Satan et les puissances célestes, etc. On l'y représente encore — par suite d'une influence chrétienne manifeste — comme le rédempteur du peuple juif. Ce n'est qu'avec l'apparition de ce Messie fils de David que l'inauguration de l'ère messianique se fera en grande pompe : alors tous les Juifs dispersés aux quatre coins de l'horizon, y compris les dix tribus d'Israël, feront leur entrée solennelle en Palestine, environnés de nuées et au son de trompettes éclatantes ; les morts, Juifs et païens pieux, ressusciteront et tous prendront part — selon une légende postérieure au VII[e] siècle — au banquet messianique où l'ange Gabriel leur servira les monstres Behémot et Léviathan que Dieu avait créés *ad hoc*. L'époque qui suivra sera la vraie époque messianique : parfait bien-être, disparition de toute souffrance et de toute imperfection accompagnée d'une prospérité matérielle inouie etc. Mais ce bonheur tout matériel n'est pas un but en lui-même : il ne servira que de moyen au développement moral et religieux de l'humanité, à l'avènement du vrai Royaume de Dieu. Israël sera naturellement le centre de toutes ces félicités mais il y aura un rapprochement entre toutes les nations et elles reconnaîtront toutes le vrai Dieu.

Tel est le dernier mot du messianisme juif.

Par cette analyse même on a déjà pu voir la « thèse » que soutient l'auteur et qui nous paraît contestable, du moins sous la forme accentuée qu'il lui a donnée. Pour M. *R.*, la division est nettement tranchée entre les croyances eschatologiques des apocalypses et celles du « Judaïsme officiel » : d'un côté esprit d'exaltation et de mysticisme, de l'autre idées positives, pratiques. Nous demanderons d'abord sur quoi pouvait s'appuyer M. *R.* pour affirmer l'existence à cette époque d'un messianisme officiel différent du messianisme vulgaire. Est-ce sur la Mischna qui n'en parle guère ou sur les autres compilations talmudiques rédigées aux époques tardives que l'on sait? Les milieux où se propageaient ces deux mouvements se pénétraient sans doute mutuellement plus que ne l'admet l'auteur. Nous n'en voulons pour preuve que saint Paul qui, ancien docteur pharisien, professait, une fois chrétien, une eschatologie plutôt apocalyptique.

En outre, il nous paraît peu exact de parler d'un messianisme arrêté une fois pour toutes, qu'il soit officiel ou non. Car, si même quelques

traits fondamentaux devaient forcément être acceptés de tous, le reste des conceptions à ce sujet variait selon la libre inspiration de chacun. Jamais elles ne se cristallisèrent en des formes définitives qui se seraient imposées à tout le monde[1]. Plus tard même, au temps des Amoraïm et dans les Midraschim relativement récents, chacun y apportait encore son tour d'imagination, et les contradictions qu'on relève à ce propos sont telles qu'elles ont embarrassé M. *R.* dans son exposition et s'y sont même reflétées[2] — défaut inévitable quand on veut chercher l'unité dans un tel sujet, mais sur lequel l'auteur aurait dû attirer notre attention.

Et maintenant, à considérer les idées messianiques des apocalypses et celles du Talmud, trouvera-t-on qu'elles diffèrent, comme le veut l'auteur, du tout au tout? Nous ne le croyons pas. En effet, si dans le Talmud les éléments mystiques sont un peu atténués, on en relève encore de nombreuses traces et ce n'est certes pas le surnaturel qui fait défaut dans les produits de l'imagination des hardis aggadistes[3]. On a pu le voir en partie par la fin de notre analyse. Mais ce que nous ne pouvons montrer ici, ce sont les nombreuses resssemblances qu'à chaque pas on peut relever entre ces deux conceptions soi-disant indépendantes [4]. De ces analogies manifestes M. *R.* a reconnu plusieurs et pour les expliquer, tout en maintenant sa thèse, il est contraint d' « interpréter » les passages qui le gênent (v. p. 38-40). Et quand, en définitive, il retrouve dans le Talmud des idées évidemment apocalyptiques, il se tire d'affaire en affirmant que ce sont là des réminiscences d'apocalypses[5]; mais, souvenirs ou non, le fait est qu'on les admettait parmi les docteurs.

Inversement, les apocalypses nous présentent une foule de traits (v. p. 9-32) qui, selon la théorie de l'auteur, devraient être exclusivement talmudiques.

La vérité, c'est que M. *R.* voulant réagir contre une certaine tendance[6] qui ne voyait dans le messianisme du Talmud et des Midraschim qu'un prolongement servile de celui des apocalypses, est tombé dans l'excès contraire.

1) Cf. Schürer, *Geschichte*, etc., II, 498 et ss.
2) V. pp. 103, 105 et *passim*.
3) Cf. Hamburger, *op. cit.*
4) Cf. Gfrörer, *op. cit.*, 275 et ss.; Weber, *op. cit.*, 399; Hamburger, *u. s.*
5) V. p. 56-57, 99-100, 104, 107, etc.
6) V. les auteurs précités et surtout Gfrörer, *op. cit.*

Une autre vue qui se rattache à la première, et que l'auteur exprime tout au long (p. 47 et ss.), ne nous paraît pas non plus absolument exacte. Selon lui, le sentiment messianique irait s'éteignant dans le peuple juif à partir de l'ère chrétienne. Les fréquents soulèvements contre les Romains, le succès d'aventuriers comme Theudas et l'Égyptien, la guerre de Bar-Cochba etc., suffisent pour nous faire penser le contraire, du moins pour les deux premiers siècles de l'ère chrétienne[1].

Relevons encore, entre autres jugements inconsidérés, la phrase suivante (il s'agit du messianisme) : « *Toutes* les nations à l'époque de leur jeunesse se sont bercées de telles perspectives... »[2]; et enfin ce fait que M. *H.* suit trop aveuglément Graetz et ne connaît que lui même sur des points que la critique a depuis modifiés (p. 47, 48, 54, etc.).

M. VEXLER.

H. DE GENOUILLAC. — **L'Église chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche**. — Paris, G. Beauchesne, 1907, in-8° de XII-268 p.

Ce livre est, me dit-on, d'un débutant; je m'en félicite, car il nous apporte beaucoup de promesses et en tient déjà quelques unes. M. *de G.* possède le sens heureux de l'histoire et quand, avant d'écrire, il saura oublier tout à fait qu'il est un théologien catholique, je ne doute pas qu'il ne tienne une place honorable dans la science chrétienne. Ses préoccupations confessionnelles, il s'est assurément efforcé de les cacher, et pourtant elles se révèlent à quelques affirmations ou réflexions, ordinairement superflues; après tout, ce ne sont peut-être que des précautions oratoires. Voyez-ce « hélas ! » qui déplore (p. 38) la prédisposition des Phrygiens à donner dans l'hérésie; et le reproche fait à M. J. Réville (p. 129, n. 1) de traduire Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι, par « Polycarpe et ceux qui sont avec lui presbytres », sous l'inculpation insinuée de tendance, alors que le même σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι est rendu un plus loin par « *ses* presbytres », interprétation tout aussi tendancieuse et qui enferme probablement une notion fausse : σὺν αὐτῷ ne marque, à mon sens, que l'idée d'association, de collaboration et non pas celle de subordination. De même origine est la tentation de voir

1) Cf. Schürer, *Geschichte*, etc., II, 517 et note.
2) Cf. encore, pp. 9, 11 et *passim*.

(p. 130, n. 1) dans le ἐγὼ δὲ θέλω ἵνα κἀκεῖνα βέβαια ᾖ, ἃ μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε, de *Rom.*, III, 1, « un témoignage en faveur de l'autorité doctrinale de l'Église de Rome »; et aussi l'affirmation (p. 169) que « l'institution des diacres date des premiers jours de l'Église » : il y a — n'est-ce pas? — diacres et diacres; et, enfin, la peine qu'éprouve l'auteur à constater (p. 233, n. 1) que M. J. Réville porte « une grave atteinte » à son autorité critique, en pensant qu'Ignace atteste la non-existence de l'épiscopat monarchique à Rome par le silence qu'il garde à son égard dans son épître aux Romains. Je crains bien que ce ne soit M. *de G.* lui-même qui ait, en l'occurrence, manqué de sens critique; son excuse est qu'il ne pouvait pas faire autrement et obtenir l'*imprimatur*. Je pourrais relever encore quelques autres reflexes de l'esprit confessionnel de M. *de G.*; ils sont d'autant plus faciles à voir qu'ils s'accordent mal avec le reste de son livre. Ils me « peinent », moi aussi, parce qu'ils me montrent, une fois de plus, combien, même avec des dispositions excellentes, il est malaisé à un historien obligé de solliciter l'*imprimatur* de considérer les textes et les faits sans arrière-pensée. M. *de G.* s'y emploie pourtant quelquefois avec courage et je ne veux pas lui rendre le mauvais service de l'en louer avec trop de précision.

L'ouvrage a pour but de nous dépeindre l'Église, telle quelle se laisse entrevoir à travers les lettres d'Ignace; il part d'une étude du milieu asiatique, où le martyr a vécu et qu'il a surtout connu : il s'arrête ensuite à examiner comment est conçue la vie chrétienne, ecclésiastique et laïque, au commencement du IIe siècle, et, en particulier, à déterminer la définition de l'Église qui ressort des lettres d'Ignace; puis il considère cette Église sous ses deux aspects : organisation des fidèles et organe de communion mystique; viennent enfin une revue des églises auxquelles s'adresse Ignace et un chapitre sur les hérétiques. Le tableau semble ainsi assez complet; il est aussi bien éclairé. M. *de G.* a lu les textes avec soin et il connaît les travaux modernes qui pouvaient l'aider à les interpréter; il est naturellement circonspect et c'est, en l'espèce, une qualité primordiale. Il se montre très pénétré de l'influence du milieu sur les hommes et les choses, de la puissance impérieuse de l'évolution, et il tire, de l'une et de l'autre, autant d'éclaircissements qu'il lui est permis d'en tirer. Il sait reconnaître que « le christianisme est dépendant d'autrui » (p. 14) et, s'il demeure très prudent quand il s'agit de fixer le détail des dépendances, je ne crois pas qu'il soit à propos de l'en blâmer. Il n'accepte pas, touchant la situation légale du christianisme

dans l'Empire et le sens du rescrit de Trajan (p. 51), le système que M. Callewaert s'efforce d'étayer depuis quelques années ; et je suis persuadé que cette abstention est sage. En revanche, le tableau du christianisme au temps d'Ignace (p. 76 et ss.) ne me semble pas très bien réussi : il me donne une impression d'entassement et de confusion qui ne doit pas tenir qu'à moi; les détails en sont pourtant intéressants et la conclusion en est très juste, qui montre comment l'Église s'est peu à peu *explicitée* (M. *de G.* ne fuit pas les mots d'emploi rare) par une très normale évolution, depuis la mort de Jésus (p. 121).

Dans son étude de l'organisation ecclésiastique, M. *de G.* a naturellement pris parti en faveur de la réalité de l'épiscopat monarchique dès le moment où écrit Ignace; l'épiscopalisme du confesseur n'est donc pas surtout l'expression d'une doctrine et d'un désir : « Il ne nous présente nulle part l'épiscopat comme une chose à instituer ;..... il n'existe donc qu'un évêque par ville » (p. 137). C'est conclure un peu vite, car, enfin, M. *de G.* l'avoue lui-même (p. 139), le témoignage d'Ignace ne vaut que pour Antioche et cinq villes d'Asie; et j'ajoute que, pour ces cinq villes elles-mêmes, l'insistance d'Ignace sur la nécessité d'obéir à l'évêque tout seul, n'est pas sans laisser quelque défiance. Il serait fort utile de savoir si, au vrai, Ignace pensait que l'épiscopat monarchique existait dans toutes les communautés chrétiennes. M. *de G.* répond *oui* et, ce disant, il dépasse la portée des textes. Il a bien vu la principale difficulté qu'ils lui opposent, puisque l'une de ses pages (p. 143) s'intitule *Rome et Philippe* (pourquoi pas *Philippes*, comme l'Index?) ; mais il ne peut « laisser élever le moindre doute sur la conviction de l'évêque d'Antioche qu'il *devait* y avoir à Rome un évêque tout aussi puissant et unique que Polycarpe à Smyrne ». Laissons de côté la question de savoir si vraiment Polycarpe était si puissant que cette phrase le suppose, et demandons à M. *de G.* pourquoi, en ce cas, Ignace a écrit aux Romains sans leur dire un mot de leur évêque; il nous répond : « Le contexte de l'épître l'en excuse assez; il pouvait être dans l'ignorance sur la personnalité et sur le rôle précis du président du presbytérion romain » (p. 139). C'est déjà quelque chose que d'accorder, par cette dernière expression et plus explicitement un peu plus loin (p. 140), que le chef de la communauté romaine n'était peut-être pas un vrai monarque dans son église ; mais encore, pourquoi Ignace, s'il ne sait pas, ne suppose-t-il pas de confiance à Rome l'évêque qu'il voit dans les grandes villes d'Asie? Pourquoi ne s'adresse-t-il pas à ce collègue inconnu de la Ville; et pourquoi, tout au contraire, écrit-il à ses

ouailles comme il ferait s'il n'existait pas? Est-il admissible que l'évêque de la plus grande ville chrétienne d'Orient ait à ce point ignoré ce qui se passait à Rome? Et si, réellement, il l'ignorait, comment attacher la moindre importance à la conviction que lui prête M. *de G.*? « Pour Rome nous n'avons pas de témoin contemporain entre Clément et S. Ignace ». Sans doute, mais les deux témoignages concordent. La lettre qu'une tradition — et rien qu'une tradition, ne l'oublions pas, — attribue à Clément, demeure aussi muette que celle d'Ignace sur les évêques de Rome et pourtant, j'imagine que le rédacteur de la *I Cor.* savait, lui, ce qui se passait dans la Ville. Pour quiconque ne tient pas absolument à ce qu'il ait un pape au début du IIᵉ siècle, le silence d'Ignace, venant après celui de Clément, constitue au moins une présomption du plus grand poids. M. *de G.* n'a pas prouvé le contraire. Puisqu'il admet — il le faut bien — que l'épiscopat monarchique n'existe pas encore à Philippes dans ce temps-là, pourquoi, en dehors de l'intérêt des thèses romaines, n'admet-il pas que Rome ait pu garder encore, elle aussi, l'organisation presbytérale antérieure à l'épiscopat? Dans tous les cas, s'il est imprudent de tirer une conclusion trop absolue du silence d'Ignace, il l'est plus encore d'essayer de le tourner au profit de l'épiscopalisme romain.

M. *de G.* a d'ailleurs une petite tendance, et c'est un défaut qui lui passera, à formuler certaines opinions avec d'autant plus de fermeté qu'il a plus besoin de se rassurer sur leur solidité. C'est ainsi qu' « il est sûr » que les presbytres sont, dès lors, soumis à l'évêque individuellement et que même le presbytérion « n'a qu'un rôle presque honorifique et laissant intègre l'indépendance d'action de l'évêque » (p. 157). Je n'en suis pas, pour ma part, aussi certain. Qu'Ignace souhaite qu'il en soit ainsi, je l'accorde, mais y insisterait-il autant, s'il savait que son opinion ne rencontrera que des assentiments?

Ce sont là les plus graves réserves que me paraît appeler le travail de M. *de G.* : on en pourrait cependant faire quelques autres. Par exemple (p. VIII), il n'y a peut-être pas lieu de triompher sur ce que « les principaux arguments contre l'authenticité des Pastorales sont les mêmes qui étaient allégués contre les Épîtres d'Ignace ». Je ne vois pas que, jusqu'ici, la réhabilitation de ces dernières ait beaucoup profité aux trois pseudo-pauliniennes et qu'elle ait seulement levé les difficultés chronologiques qu'elles supposent. Quand M. *de G.* dit (p. 99, n. 1) que « presque personne » « ne soutient l'inauthenticité totale » des Pastorales, il faut s'entendre; de ce qu'un assez grand nombre de cri-

tiques ne repoussent pas l'hypothèse, d'ailleurs invérifiable, d'une utilisation en I-II *Tim.* et *Tite* de quelques billets écrits par Paul, sur les marques de « l'esprit paulinien » qu'on peut relever dans leur texte, il serait exagéré de conclure qu'il acceptent l'authenticité partielle des trois pièces; l'usage d'un billet authentique hors des circonstances et du temps où il a été envoyé, en le noyant dans un discours entièrement supposé, est plus qu'illicite, il lui prête tous les caractères de l'inauthenticité. — Il y a quelqu'imprudence à affirmer péremptoirement (p. 97) que l'*Épître aux Colossiens*, de Paul, est « sûrement authentique », car, si plusieurs critiques l'acceptent, d'autres la croient au moins très remaniée et certains, non des moindres, la rejettent encore tout à fait. — Il n'est pas exact de dire (p. IX) que les circonstances historiques dans lesquelles se déroule l'aventure d'Ignace sont bien connues, attendu que nous n'en savons guère que ce que nous en apprennent les Épîtres, et c'est peu. Le passage d'Eusèbe, *H. E.*, III, 36, 2 et ss. auquel se réfère l'auteur, est visiblement sorti d'elles et, tout au plus, d'une tradition très incertaine, plus ou moins fixée dans les *Actes* d'Ignace. Quand Eusèbe emploie des expressions comme Λόγος δ' ἔχει (III, 36, 3), avant que de raconter quelque chose, il y a lieu de se méfier. M. *de G.* me paraît dans la vérité quand il écrit (p. 57) : « Pour Ignace, nous ne savons rien de certain ». Je m'arrête, car je ne voudrais pas donner l'impression que, dans ce livre, il y a plus à reprendre qu'à louer ; je pense le contraire et je tiens à le redire en terminant[1].

Ch. Guignebert.

F. Homes Dudden. — **Gregory the Great**, *his place in history and thought*, vol. I, XVII-476 p., vol. II, 473 p., in-8°. — Londres, Longmans, Green, 1905.

Les biographies de Grégoire le Grand sont nombreuses en Angleterre où le pape qui envoya Augustin chez les Angles est comme un

1) J'ai sur la conscience trop de fautes d'impression pour reprocher à M. *de G.* celles qu'il a laissées dans son livre; c'est un accident qu'il évitera mieux à l'avenir, au grand désespoir de certains critiques, si bien doués pour les découvrir qu'ils finissent par ne plus voir qu'elles; par la même occasion il évitera de laisser quelques références dans l'incertitude. Ex. p. 48, n. 3, où l'on trouve Tacite, *Annales* (??); p. 59, n. 4, où une citation de saint Paul, en latin, — fâcheuse pratique ecclésiastique — n'est accompagnée d'aucune indication.

grand nom national. En 1904 la *Vita Gregorii*, écrite vers 713 par un moine de Whitby et signalée par Ewald en 1886, fut publiée par F. A. Gasquet (*A. Life of Pope St. Gregory*) qui mit en lumière sa grande valeur, plutôt légendaire qu'historique, pour attester les traditions qui avaient cours sur le saint pape parmi les descendants de ses missionnaires : c'est à l'auteur de cette biographie et aux lettres du pontife communiquées par Nothelm que Bède aurait emprunté le récit introduit dans son *Historica Ecclesiastica*[1]. C'est cette découverte qui paraît avoir déterminé M. D. à publier son ouvrage sur Grégoire, le plus considérable et, cependant, le plus agréable à lire, qui ait paru jusqu'à présent. La division de son ouvrage en trois livres (*Grégoire avant le Pontificat*, *Le Pontificat de Grégoire*, *Grégoire, quatrième docteur de l'Église Romaine*) paraît excellente; malheureusement l'auteur n'a pas toujours su s'y tenir et s'échappe trop souvent en digressions inutiles : ainsi, à quoi servent à nous faire mieux comprendre Grégoire les longues descriptions de Rome à sa naissance (I, p. 11-5, 42-58) et de Constantinople à son arrivée (I, 123-34), les exposés des légendes touchant l'origine des Lombards (I, 80-89) ou de l'histoire des Francs au VIIe siècle (II, 43-55), les longs récits sur saint Benoît (II, 160-9) ou sur la mort de saint Columba (II, 115-9) ? Ces longueurs ou ces hors d'œuvre sont d'autant plus regrettables qu'ils ont pris la place de recherches qui eussent été nécessaires : quels furent au juste les rapports de Grégoire avec Constinople et en en quelle mesure la rupture des années 693-6 (depuis la paix séparée du pape avec Ariulf jusqu'à la mort de l'exarque Romanus) présage-t-elle et prépare-t-elle les démarches d'un Étienne II en 752? Sous les termes presque officiels d'exécration à l'égard des Lombards, barbares et Ariens, ne peut-on trouver la trace, sinon d'une véritable sympathie comme celle que les Anglo-Saxons inspirent au pape, du moins d'une politique pontificale d'appui cherché, contre Byzance, auprès des nouveaux maîtres de l'Italie? N'y a-t-il pas plus que de la politesse et de la flatterie de convention dans les

1) M. D. aurait dû rappeler que cette théorie d'Ewald et de Gasquet a été vivement combattue par le P. Thurston (*The Month*, 1904, 3347) qui voit dans Bède la source du moine de Whitby. Pour H. Moretus qui a examiné la question en dernier lieu (*Analecta Bollandiana*, 1907, p. 70) il n'y aurait eu emprunt ni dans un sens ni dans l'autre; inconnu de Bède, le moine de Whitby aurait été utilisé dans la Vie de Grégoire par Jean Diacre. Sur ce biographe du pape, il eût été utile à M. D. de connaître l'étude d'A. Lapôtre, *Mélanges de l'École de Rome*, 1901, p. 300.

Lettres de Grégoire à Theudelinde et à Brunehaut, mais un véritable désir d'entente sérieuse, de direction morale et politique? Le dessein secret de la mission anglaise n'est il pas au moins aussi politique que religieux, le pape cherchant à rattacher directement à Rome une nation qui se trouve complètement hors de la sphère d'action byzantine et à montrer ainsi à l'Occident que la puissance temporelle de Rome existe par elle-même et s'étend bien au delà des limites de l'Empire? Toutes ces questions qu'on multiplierait aisément ne semblent même pas s'être posées à l'esprit de M. D. Il se contente d'un récit des faits connus, sans s'intéresser ni à leurs causes ni à leurs conséquences : par là, son récit de l'évangélisation de l'Angleterre n'est guère qu'une combinaison des lettres de Grégoire avec les traditions anglaises conservées par Bède et par le moine de Whitby; pour la faire comprendre, il eût cependant fallu rechercher quel pouvait être l'état religieux des Bretons conquis par les Anglo-Saxons, recherche que les récents travaux de W. Meyer sur saint Alban[1], premier martyr, et de Ad. Harnack sur saint Lucius, premier roi chrétien de l'Angleterre[2], eussent rendu particulièrement intéressante. Leurs légendes, comme celle des grands saints irlandais du v[e] et du vi[e] siècle, tendent à prouver qu'il n'y eut jamais disparition totale du christianisme dans la Bretagne conquise et que son église subsista dans une dépendance de l'église des Gaules que Grégoire paraît avoir voulu reconnaître en faisant sacrer Augustin par l'archevêque-primat d'Arles. Enfin il aurait fallu rapprocher des fameux *Responsa* de Grégoire à Augustin — ce qui eût pu confirmer leur authenticité toujours suspecte puisque, en 736, saint Boniface les faisait rechercher en vain

1) Dans les *Abhandlungen* de la Société des Sciences de Goettingue, t. VIII, 1904-5.

2) *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1904. M. H. a remarqué que, dans les Hypotyposes de Clément, la tombe des apôtres Thaddée et Judas est placée *in Britio Edessenorum*, ce qui doit désigner la citadelle ou *Birtha* qu'avait fait élever, à Édesse, le roi Abgar IX (Lucius Aelius Septimius Megas Abgarus, 179-214), le premier roi d'Osroène qui se convertit au christianisme; cette conversion peut avoir eu lieu sous le pontificat d'Éleuthère (175-96) et ce serait à cet événement qu'il faudrait rapporter la fameuse phrase du *Liber Pontificalis* : *Hic* (Éleuthère) *accepit epistolam a Lucio Britannio* (lire *Britio*) *rege, ut Christianus efficeretur per ejus mandatum*. La déformation de *Britio* en *Britannio* a pu avoir lieu du temps de Grégoire le Grand pour garantir en quelque sorte par ce précédent le droit du siège pontifical à agir directement en Angleterre où la légende de Lucius, importée sans doute par les missionnaires de Rome, s'est développée comme l'on sait chez Bède et dans un manuscrit de Saint-Gall dû sans doute à un moine anglais du ix[e] siècle.

dans les archives pontificales — les conseils donnés par le pape à Brunehaut pour la conversion de peuplades alamanes (*Ep.* IX, 11) et rechercher à ce propos quels ont pu être les rapports de Grégoire avec la dynastie bavaroise qui seule, avec la dnyastie franque, aurait été catholique lors de son avènement. Si M. D. ne l'a pas recherché, c'est qu'il ne paraît pas familier avec les excellentes *Kirchengeschichte Deutschlands* de Hauck et de Friedrich où il eût trouvé plus d'un renseignement utile; on s'étonne également qu'il ne connaisse pas les volumes consacrés aux Lombards en Italie par F. Dahn et L. M. Hartmann qui eussent été un guide plus sûr que Hodgkin; sur l'attitude des Lombards vis à vis de l'Église il semble ignorer toute la discussion qui s'est élevée entre Mgr Duchesne et Crivellucci et qui, commencée en 1886, durait encore en 1906 (*Mélanges de l'École Française de Rome* et *Studi Storici*); sur la question du patrimoine de l'Église romaine qui tient une si grande place dans la correspondance de Grégoire, il eût fallu citer la thèse de P. Fabre notamment en ce qui concerne ce patrimoine des Alpes Cottiennes où Grégoire revendique en vain les droits de l'évêché de Turin sur les évêchés de Suse et de Maurienne créés par Gontran dans ses conquêtes de 576 (voir déjà l'article de Fabre dans les *Mélanges*, 1884, p. 384); sur les rapports de Grégoire avec les Goths et Léandre de Séville les nombreux articles de Görres (résumés dans la *Byzant. Zeitschr.*, 1907, 515) sont restés lettre morte pour M. D.; sur la lettre de Colomban à Grégoire, il eût fallu s'inspirer de la belle étude de Funk dans ses *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, I (1897), p. 431; enfin la question des idées de Grégoire sur les sciences profanes et les particularités de son latin ont été étudiées par A. Sepulcri dans deux mémoires qui n'auraient pas dû échapper à M. D. (*Atti della R. Accad. d. Scienze di Torino*, 1904 et *Studi Medievali*, Turin, 1905).

Sans allonger davantage cette liste de lacunes elle suffit à établir que, si l'ouvrage de M. D. constitue le travail le plus développé et le plus vivant qui ait été publié sur Grégoire le Grand, il est encore loin de la biographie critique et vraiment approfondie qu'on pouvait s'attendre à trouver dans ces deux gros volumes [1].

A. J. Reinach.

1) Voici encore quelques lacunes ou erreurs moins graves : dans les rapports du pape avec Jérusalem il eût fallu mentionner l'hospice que Grégoire y fit élever en 600 pour les pèlerins par l'abbé Probus, sans doute celui même qui avait négocié à Pavie en 598 au nom du pape (*Ep.*, XI, 28; XIII, 38; *Patr. L.*, LXXVI, 1182); la correspondance du pape en Orient se serait étendue jusqu'en

Ibérie, si c'est bien à l'évêque géorgien Kyrion qu'il faut identifier le destinataire de la lettre *ad Quiricum episcopum in Hiberia* (cf. *Analecta Bollandiana*, 1907, p. 325); la lettre pontificale confirmant les privilèges du monastère de Saint-Andoche d'Autun (*Ep.*, XIII, 7) est évidemment apocryphe et date sans doute de l'époque des Fausses Décrétales où Hincmar citait, à Charles le Chauve, Grégoire comme autorité en matière de discipline (*Opera*, éd. Sirmond, II, p. 29); au concile de Saint-Basle (991) l'évêque Arnoul s'appuyait sur les exemples donnés par Grégoire dans les affaires de l'Illyricum et de l'archevêché de Reims pour revendiquer en faveur des évêques assemblés le droit de déposer un des leurs (Cf. Lot, *Hugues Capet*, p. 57); le *Nos nec graece novimus* de l'apocrisiaire Grégoire ne doit pas se citer comme preuve du mépris où un homme de son éducation eût tenu le grec, mais ce texte vient s'ajouter à tous ceux qui montrent que le monde officiel parlait encore latin à Constantinople; il suffit de rappeler que les actes du concile œcuménique tenu à Constantinople en 553 sont rédigés en latin et que, à cette époque, Corippus célèbre dans la langue de Virgile les exploits des armées byzantines (cf. Diehl, *Justinien*, p. 82); il y a longtemps qu'on n'attribue plus à l'empereur Maurice les *Stratégika* mises sous son nom (cf. en dernier lieu *Byzantinische Zeitschr.*, 1906, p. 50). Dans les citations latines on peut relever quelques fautes; ainsi, II, p. 131 : *voluptatis* non *voluntatis*; p. 153 *si* non *vi*. — Louis XIV n'a jamais dit : « *The World-it is I* », et ce qu'il a dit, bien mieux que cette phrase, eût pu être prononcé par Justinien (I, 19); il vaudrait mieux dire Autaris qu'Autari; le khakhan des Avares ne se reconnaît guère sous le nom de *chagan* et il n'est pas bien logique d'écrire *Chramnus* fils de *Chlotochar*. — Je me permets d'indiquer ici un ouvrage récent qui pourra rendre service à ceux qui n'ont pas sous la main l'édition de la correspondance de Grégoire dans les *Monumenta Germaniae*; ce sont les *S. Gregorii Magni epistolae selectae* que le professeur Turchi publie dans la *Bibliotheca sanctorum Patrum..... christianarum litterarum cultoribus accommodata*; le 1er volume paru (*Rome*, 1907) comprend les trois premières des sept catégories dans lesquelles l'éditeur divise les lettres : familières, économiques, canoniques, pastorales, liturgiques, politiques, dogmatiques. Les questions relatives aux réformes liturgiques de Grégoire viennent d'être l'objet d'une étude approfondie de A. Gastoué (*Les origines du chant romain*, 1907) qui diminue beaucoup leur originalité.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

E. SELLIN. — **Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen.** — Leipzig, Deichert, 1908; in-8 de 82 p. Prix : 1 m. 50.

Ce petit livre contient les conférences faites par l'auteur à l'assemblée pastorale de Dresde, du 1er au 3 octobre 1907. Il est une des plus intéressantes parmi les innombrables publications que suscite actuellement le problème des relations entre la religion d'Israël et les autres religions de l'ancien Orient.

En sept chapitres portant sur le culte ; les mœurs ; le droit et la morale ; la conception du monde et de la nature ; la conception de l'histoire ; la conception de la vie et la piété individuelle ; la foi en Dieu et la doctrine sur Dieu ; les conceptions de la révélation ; — l'auteur passe en revue les analogies entre les faits révélés par l'étude nouvelle des anciennes religions orientales et les données fournies par la Bible et par l'archéologie palestinienne sur la religion d'Israël. Par exemple, dans le premier chapitre sur le culte, il s'occupe des lieux sacrés, des personnes sacrées, des temps sacrés et des pratiques sacrées. Sous la première rubrique nous voyons défiler tout ce que les Israélites ont en commun avec les cultes des populations voisines comme lieux de culte : pierres dressées, arbres sacrés, hauts lieux, cavernes, puits et sources, taureau sacré ; le tabernacle est rapproché de la chambre des destins des dieux babyloniens ; l'arche, soit du coffre d'Osiris ou de Thammouz, soit de la parak šimati des processions de Mardouk contenant les tables du destin, soit du coffre qui servait de trône au dieu solaire de Sippar ; le temple de Salomon, les deux colonnes dressées devant ce temple, les candélabres, le bassin d'airain, le saint des saints, tout a ses parallèles dans d'autres religions orientales. Mais ce qui est propre à Israël, c'est la centralisation du culte en un seul sanctuaire, la proscription de toute représentation figurée. Ainsi se prépare dès la haute antiquité israélite le dégagement de la divinité de toute attache matérielle et son universalisme futur.

Tout cela tient en trois pages. Il en est de même pour les trois autres subdivisions du premier chapitre et pour tous les suivants avec leurs multiples paragraphes. Il y a là une condensation et une richesse tout à fait remarquables de renseignements. On se sent confié à un érudit qui connaît à fond tous les travaux des dernières années sur les religions de l'antique Orient et sur leurs relations avec la religion d'Israël. Je ne sais guère de résumé présentant d'une façon plus complète une revue de toutes les questions qui s'agitent actuellement sur ce nouveau champ de l'histoire des religions.

Mais toute médaille a son revers. M. Sellin n'a pu réaliser une condensation aussi serrée qu'en renonçant à faire d'une façon continue les distinctions chronologiques que le sujet comporte. Sa thèse fondamentale est celle-ci : sur tous les points la religion de l'Ancien Testament repose sur un fond commun à d'autres religions de l'antique Orient. Et il ne fait pas difficulté d'accepter à cet égard même les rapprochements les plus hardis des représentants de l'école babylonienne actuelle. Mais sur tous les points aussi il montre, le plus souvent, me semble-t-il, à juste titre, ce qui différencie nettement la religion de l'Ancien Testament par rapport aux autres et ce qui lui assure, au milieu même des autres religions orientales, une valeur unique. Seulement pour établir cette comparaison il prend la religion de l'Ancien Testament comme un bloc et, quoiqu'il reconnaisse lui-même à plusieurs reprises qu'il y a eu une évolution religieuse considérable de Moïse au Judaïsme postérieur à l'exil, il utilise constamment les témoignages les plus tardifs à l'appui d'assertions qui portent sur les temps primitifs et, sous prétexte que le Jahvisme part de Moïse, il attribue à celui-ci et à l'antiquité israélite tout entière des caractères qui ne conviennent qu'au Jahvisme complètement développé. Lui-même l'avoue nettement. « Dans cette dissertation, écrit-il p. 61, nous cherchons à saisir la religion de l'Ancien Testament dans son unité en opposition aux autres religions orientales anciennes ». Et à la p. 5 il reproche à M. Marti d'avoir réparti son excellente étude sur le même sujet (*Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients* ; cfr. Revue, t. LIV, p. 238 à 243) sur quatre périodes successives, de telle sorte que les sujets particuliers se perdent dans le courant de l'exposition historique générale.

Je préfère pour ma part de beaucoup la méthode de M. Marti. Elle me paraît la seule qui soit scientifiquement défendable. Autant il est juste de protester contre les exagérations de l'école dite critique, lorsqu'elle se fait tirer l'oreille pour reconnaître tout ce que les découvertes récentes de l'orientalisme apportent d'éléments nouveaux et décisifs pour la reconstitution de l'histoire religieuse d'Israël, et lorsqu'elle prétend tout résoudre par la seule critique littéraire des livres de l'Ancien Testament et par l'étude des formes primitives de la religion des nomades sémitiques, autant il est fâcheux, d'autre part, de méconnaître les résultats de sa critique littéraire ou — ce qui ne vaut pas mieux — de les reconnaître théoriquement, puis de ne plus en tenir compte lorsqu'il s'agit de faire l'histoire de la religion exposée dans les livres de l'Ancien Testament.

Peut-être certaines préoccupations d'ordre dogmatique ne sont-elles pas absolument étrangères à cette méthode. On y fait la part très large au bien commun à toutes les religions orientales, sans aller toutefois jusqu'à considérer avec M. Winckler la religion biblique comme une simple expression de la religion orientale en soi, puis on rattache aux origines mêmes d'Israël, à Moïse et au Sinaï, les concepts et l'inspiration de la religion des prophètes et du sacerdoce, et l'on insinue que la supériorité de cette religion mosaïque ne peut s'expliquer que par la révélation (voir le ch. VII et la conclusion de M. S.).

En réalité la reconstitution de l'histoire de la religion d'Israël par l'école de Wellhausen n'est nullement inconciliable avec les données nouvelles si importantes que les assyriologues nous apportent sur les vieilles religions orientales et leurs remarquables analogies avec celle d'Israël. Les deux méthodes se complètent; l'orientalisme nous fournit le moyen de combler les lacunes que présente l'histoire telle que l'école dite critique l'a écrite. Sur les points importants il ne nous paraît pas pouvoir s'inscrire en faux contre elle. En tous cas il n'est pas permis de ne pas tenir compte de l'évolution historique proprement israélite dont elle a solidement établi les principales étapes.

JEAN RÉVILLE.

Dr FRIEDRICH ULMER. — **Hammurabi sein Land und seine Zeit.** Der Alte Orient, 9e année, 1er fascicule. — Leipzig, 1907, 36 p.

Le nom de Hammurabi est connu de toute l'Allemagne depuis le jour où à la suite d'une conférence qui eut un grand retentissement il fut rangé parmi les personnages favorisés des révélations divines. C'est à ce souverain, contemporain d'Abraham, que le Dr Friedrich Ulmer consacre le 1er fascicule du neuvième volume de la collection *Der Alte Orient*.

Un aperçu sur les origines de la Chaldée et l'histoire de ses principautés conduit le lecteur au XXIe siècle avant l'ère chrétienne, à l'époque de la première dynastie de Babylone dont Hammurabi fut le sixième roi. Puis l'auteur esquisse la suite des événements politiques, décrit l'état de la famille et des classes sociales, fait le tableau de la situation économique. La législation de Hammurabi, d'après le Code découvert par la Délégation française en Perse tient une grande place dans ce fascicule.

Au temps de Hammurabi, le dieu local de Babylone, Marduk, s'appropria les attributs des principales divinités et devint le premier des dieux. La religion se basait sur des mythes astraux et la théologie se perdait dans le dédale des généalogies des dieux, de leurs identifications et de la transposition des attributs de l'un à l'autre. Les psaumes de pénitence et les textes magiques sont témoins des idées des Babyloniens sur la faute et le péché, la crainte des démons auteurs de tous les maux, la nécromancie, la mort et la vie d'outre tombe. Les dieux eux-mêmes devaient de temps à autre faire un séjour au royaume des morts puis ressuscitaient; on n'a point constaté qu'à Babylone l'on ait cru à la résurrection des humains. Ce fascicule résume assez fidèlement ce que l'on connaît de l'époque de Hammurabi. Quelques spécimens des divers genres de la littérature n'auraient pas été sans intérêt pour le lecteur.

L. DELAPORTE.

Le P. Barnabé Meistermann, O. F. M., missionnaire apostolique. — **La ville de David.** Avec une préface de Mgr Frédian Giannini. Enrichi de 25 illustrations dans le texte et hors texte. — Paris, Picard, 1905. In-8°, xxvi-248 pages.

A en juger par le titre, l'ouvrage doit donner des renseignements nouveaux, peut-être définitifs, sur l'emplacement si controversé de la ville de David, de l'identification du mont Sion, etc. Depuis près de 50 ans que les palestinologues de tout pays ont fouillé le sol de la vieille capitale de Juda ou ont interrogé les textes susceptibles d'apporter sinon la lumière définitive, du moins quelques éclaircies dans cet obscur problème, la question est loin d'être résolue, malgré les hypothèses ingénieuses et, ce qui vaut mieux, les quelques fouilles méthodiques.

Le P. B. Meistermann augmente la bibliographie du sujet; son nouveau livre n'apporte pas la lumière désirée. Il se range du reste à l'avis de la tradition; à bien examiner l'ouvrage, on ne tarde pas à s'apercevoir que l'auteur en a surtout au R. P. Lagrange (des dominicains) et au R. P. Germer-Durand (des assomptionnistes). Nous avons affaire à une querelle de clocher, bien plutôt qu'à une enquête menée scientifiquement. Les bévues, les erreurs de traduction et de citation ne manquent pas dans le livre du R. P. Elles ont été minutieusement signalées par le R. P. H. Vincent dans la *Revue biblique*, 1906, p. 629-639.

F. Macler.

Erich Brandenburg. — **Phrygien und seine Stellung im kleinasiatischen Kulturkreis.** Der Alte Orient, IX, 2. 1 broch. 8° de 31 pages et 15 figures. — Leipzig, Hinrichs, 1907. 60 pfennige.

Les tribus thraces qui s'installèrent en Phrygie et y fondèrent un état puissant, n'ont laissé que quelques mythes et un matériel archéologique assez pauvre : céramique, niches et escaliers sculptés dans le rocher, grottes curieuses, remarquables façades rupestres ornées parfois d'inscriptions dont l'une livre le nom de Midas.

M. Perrot dans le tome V (1890) de l'*Histoire de l'art dans l'antiquité*, s'appuyant principalement sur les exploitations de Texier et de M. Ramsay, a retracé d'après ces vestiges le passé des Phrygiens. Dès lors, on pensait que l'influence des Hittites s'était affirmée dans cette région. Depuis sont intervenues les fouilles de Gordion (1900) par MM. Gustave et Alfred Körte[1]. Nous savons encore peu de choses de l'histoire de la Phrygie; il y a cependant

1) *Gordion*, Berlin, 1904. Le premier chapitre est consacré à l'histoire de la Phrygie.

de l'exagération à dire que ce peu est presque rien. On doit compter que les belles trouvailles de textes cunéiformes faites par M. Hugo Winckler à Boghaz Keuï, la capitale des Hittites, fourniront quelque lumière nouvelle.

En attendant, M. Brandenburg met à profit sa parfaite connaissance du pays phrygien pour étudier les conditions géographiques de la Phrygie antique et son archéologie. Il a relevé avec soin les grottes antiques et certaines niches creusées dans le rocher[1]. Ces dernières ont un caractère cultuel particulièrement intéressant.

Ainsi, près de Saboundibounar, se voit une niche dans laquelle on a creusé une autre niche plus petite, inscrite dans la première si l'on peut dire. Au fond de la petite niche, M. Br. a cru distinguer une représentation figurée très fruste. Une sorte de rigole verticale est creusée sur le devant et au-dessous de la grande niche. Dominant cet ensemble de 25 centimètres, est une cavité circulaire grosse comme la tête d'un enfant Ces niches évoquent la fameuse Niobé du Sipyle et, comme elle, doivent se rapporter au culte de Cybèle. Elles remontent à une haute antiquité. En est-il de même d'une petite grotte dont le plan rappelle une nef munie de son abside (*Bericht*, fig. 8-9)? M. Br. affirme que cette petite grotte n'a pas servi au culte chrétien, car on n'y relève aucune trace de croix, voire martelée. Mais la croix ne pouvait-elle être peinte?

Si dépendante de l'empire hittite que la Phrygie ait été, tant au point de vue politique que de sa civilisation, on ne peut lui contester une certaine originalité en architecture et dans la décoration. Le tout est de déterminer à quelle date apparaissent les façades rupestres à frontons décorées de méandres que, d'accord avec MM. Perrot et Chipiez et contrairement à M. A. Körte, M. Brandenburg tient pour des façades de tombeaux. M. Br. croit pouvoir établir que ce type architectural était fixé dès le début du xe siècle avant notre ère et il rejette l'influence grecque. Il renverse les termes et estime que l'on doit faire une part à l'architecture phrygienne dans l'élaboration du temple grec. L'auteur reconnaît que cette hypothèse demande à être vérifiée par des fouilles qu'on devrait se décider à entreprendre.

Une observation pour terminer. Le but de la collection « Der Alte Orient » exige que les auteurs donnent une courte bibliographie du sujet. La plupart n'y manquent pas. M. Brandenburg comblera facilement cette lacune dans la seconde édition de son intéressante étude.

René Dussaud.

1) T. Brandenburg, *Bericht über eine Reise in Anatolien im Sommer 1906*, in *Abhandlung. der kön. bayer. Akad.*, 3. Klasse, t. XIV, 1907, p. 19-40; cf. *ibidem*, t. XXIII, 1906, p. 651-667. Dans *Orientalistiche Literatur Zeitung*, 1907, M. Brandenburg a commencé une série de *Klein-Asiatisch Untersuchungen*.

H. L. AXTELL. — **The deification of abstract ideas in Roman literature and inscriptions.** — Chicago, University Press; 1 vol. gr. in-8° de 100 p. — Prix : 75 cents.

M. Harold L. Axtell, professeur à l'Université d'Idaho, a obtenu le doctorat en philosophie de l'Université de Chicago après présentation de cette thèse. Il est, d'autre part, élève de M. Wissowa et il paraît familiarisé avec la littérature, allemande et française, du sujet. Il a voulu tenter une classification des divinités romaines qui sont ou ne paraissent être que des abstractions déifiées et rechercher une explication satisfaisante de leur origine et de leur nature particulière. A cet effet il passe en revue les abstractions divinisées, considérées d'abord chacune pour soi ; il y distingue des cultes officiels, tels que ceux de Fortuna, Concordia, sous la République, puis à l'époque impériale ; des cultes populaires, mais sans consécration officielle ; des déifications occasionnelles et propres à certaines personnes ou certains groupes (p. ex. Civitas, Fama) ; enfin les cas douteux. Dans la seconde partie il étudie leur origine et les témoignages littéraires dans l'ordre chronologique. En troisième lieu il en appelle à l'épigraphie. Un index des divinités traitées et des auteurs cités termine cette publication.

M. Axtell est animé d'un esprit judicieux. Peut-être est-ce pour cela qu'il y a quelque chose de flottant dans sa thèse. Il n'a pas pu prendre sur lui de se prononcer pour l'une ou l'autre des théories sur l'origine et la valeur de ces abstractions déifiées, et dans bien des cas on ne sait pas s'il considère les êtres qu'il étudie comme de simples concepts ou comme des personnes, bien entendu dans la croyance des anciens Romains. Cela tient à la nature même du sujet, mais cela tient aussi à la manière dont il a étudié son sujet. Il a mis la charrue avant les bœufs ; il commence par classer ses divinités et par discuter les théories émises par les hiérologues à leur sujet et ce n'est qu'après qu'il étudie les témoignages littéraires et ceux des inscriptions (ceux-ci d'une façon bien incomplète). En outre il a de parti pris laissé de côté le témoignage des représentations plastiques. Mais dans un sujet comme celui-là, les représentations plastiques, en donnant une forme sensible à des divinités dont la personnalité est vague et flottante, sont peut-être la cause principale du maintien et de la popularité relative de leur culte !

Enfin la question traitée par M. *H.*, l'une des plus délicates et des plus difficiles de la religion Romaine, ne peut, à mon avis, être étudiée qu'en rapport direct avec les croyances aux génies, qui se retrouvent dans presque toutes les religions peu civilisées, mais qui ont occupé une place particulièrement importante dans la vieille religion romaine. M. *H.* l'a bien senti à la fin de sa dissertation (p. 97), mais il n'a pas donné suite à cette intuition salutaire. Il y a toute une étude à faire sur cette idée de génies, c'est-à-dire de principes actifs non seulement des êtres vivants ou des lieux, ou des éléments de

la nature, mais aussi des diverses formes de l'activité des êtres. Cette étude, M. *H.* ne l'a pas faite, du moins il n'y paraît pas. Il est resté enfermé dans le cadre des textes latins et il n'a pas éclairé son sujet à l'aide de l'histoire générale des religions. Enfin il n'a pas suffisamment distingué les temps et les caractères. Il n'y a pas de solution uniforme et générale en pareille matière. L'abstraction peut être vivante pour un esprit éclairé et ne le devenir pour un homme peu cultivé qu'à la condition de revêtir une forme concrète. Il y a là tout un côté psychologique du sujet que l'auteur a laissé complètement de côté. Sa thèse, assurément, risquait de prendre des proportions bien considérables, s'il avait prévenu nos *desiderata*. Je ne le conteste pas. Mais s'il voulait rester dans ces étroites limites, il aurait mieux fait de prendre un autre sujet.

Jean Réville.

Victor Chauvin. — **Bibliographie des ouvrages arabes.** T. X. *Le Coran de la Tradition.* — Liège, Vaillant-Carmanne; Leipzig, Harrassowitz, 1907, 146 p. in-8 : 4 m. 50.

M. Chauvin, continuant la gigantesque entreprise qu'il a commencée il y a quinze ans, a terminé dans les neuf fascicules précédents ce qui a trait aux proverbes, aux contes, aux fables, aux romans et aux séances. Il aborde maintenant un sujet plus vaste, en raison même de la nature particulière de la civilisation musulmane : la religion, et le fascicule est consacré au Qorân et à la Tradition. Bien entendu, il n'a pas songé à donner la liste complète des éditions du texte du Qorân : on peut se demander, du reste, à quoi servirait une pareille énumération dont la science ne tirerait guère de profit réel; il en est de même des manuscrits dont la mention n'a d'importance que si ce sont des objets d'art ou s'ils appartiennent à une époque ancienne. Je n'aurai que peu d'additions à faire à cette liste consciencieusement dressée. P. 23, l'auteur aurait pu ajouter que la préface de Hermann Retenensis à sa traduction latine du Qorân a été publiée dans le tome CLXXXIX de la *Patrologie latine* de Migne. Aux extraits indiqués p. 93-99, il faut joindre les ouvrages suivants : le P. Bollig, S. J., *Brevis Chrestomathia arabica*, Rome, 1882, in-8 (sour. XII, XXXI, LIV, LXXXVII, CIII), p. 46-59; Brünnow, *Chrestomathie aus arabischen Prosaschriftstellern*, Berlin, 1895, in-8 (sour. I, XXVIII, LXXXI), p. 131-138; les PP. Durand et Cheikho, *Chrestomathia arabica* à la suite des *Elementa Grammaticæ arabicæ*, Beyrout, 1897, in-8 (sour. I, III, XVIII, LXXXVII, XCIX, CI, CIV), p. 200-214.

En ce qui concerne les versions orientales, p. 99-106, on pouvait mentionner les deux traductions en berbère (dialecte chelh'a) qui furent faites au xixe siècle dans le Sous et les dont les auteurs furent décapités par ordre du gouverneur marocain[1] et les fragments traduits en amariña et publiés par Mittwoch,

1) Cf. De Slane, *Histoire des Berbères*, t. IV, Alger, 1856, in-8 p. 534.

Exzerpte aus dem Koran in amharischen Sprache (*Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin*, IXe année, 2e partie, Berlin, 1906, p. 111-147).

Toutefois, je ne m'explique pas la façon dont a été conçue la première section (Introduction au Qorân) : pourquoi avoir cité par exemple Nöldeke et Muir et avoir laissé de côté Pautze, *Muhammed's Lehre und Offenbarung* (Leipzig, 1898) qui repose autant sur le Qorân que les deux livres précités? Il ne me paraît pas possible de séparer dans une bibliographie ce qui a trait au Qorân de ce qui se rapporte à l'islâm et, pour la commodité des travailleurs qui auront souvent recours au livre de M. Chauvin, il vaudrait mieux, je crois, refondre cette introduction (qui ne porte pas uniquement sur la *lettre* du Qorân) dans le chapitre que M. Chauvin consacrera à la doctrine musulmane en général.

Ceci dit, je n'ai que des éloges à donner à cet excellent travail : puissent les suivants ne pas se faire attendre!

René Basset.

M. Chaine S. J. — **Grammaire éthiopienne.** — Beyrout, Imprimerie Catholique, 1907, ix-272 p. et une page d'errata, plus un fascicule de paradigmes et d'index, formant les pages 273-308.

On sait quelle place importante occupe la littérature éthiopienne dans l'histoire religieuse de l'Orient. De même que les littératures arménienne, syriaque et copte, elle est exclusivement chrétienne. Il est donc tout naturel que les membres de l'Université catholique de Beyrout aient songé à compléter leur collection de manuels orientaux par un manuel d'éthiopien qui rendra les mêmes services que ceux des P. P. Durand et Cheikho pour l'arabe, Gismondi pour le syriaque et Mallon pour le copte (ces deux derniers sont arrivés à leur seconde édition). L'étude de l'éthiopien, d'ailleurs, était loin d'être facilitée comme l'est celle de l'arabe, du syriaque, du copte et de l'arménien. La grammaire de Dillmann, qui restera toujours un monument d'érudition, est trop touffue, même dans sa seconde édition par Bezold[1], pour être mise entre les mains des commençants. L'abrégé de Praetorius, paru dans la collection commencée par Petermann est au contraire trop concis : la syntaxe, par exemple, est particulièrement sacrifiée. La grammaire de M. Chaine, qui a l'avantage d'être en français tient le milieu entre les deux systèmes. La partie grammaticale est judicieusement exposée, renferme des parties neuves et l'on ne peut qu'en louer la méthode[2].

1) Elle n'est pas citée dans la bibliographie qui termine le Manuel du P. Chaine. Je rappellerai aussi qu'il existe de cette seconde édition une excellente traduction anglaise par M. James Crichton : *Ethiopic grammar*, Londres Williams et Norgate, 1907, in-8.

2) L'errata qui suit la page 272 n'est pas complet : à ajouter. P. 34, dernière

J'aurai quelques objections à faire au sujet de la Chrestomathie. Trop étendue pour un simple exercice de lecture, elle est trop courte et trop peu variée pour un choix de textes. A côté des morceaux bibliques qui la composent presque tout entière, on trouve quelques spécimens d'une poésie recherchée et qui contraste avec la facilité des extraits qui précèdent. Il est à désirer qu'à l'exemple de ce qui a été fait pour le syriaque, l'arabe et le copte, le P. Chaine nous donne une Chrestomathie plus étendue que celle-ci et plus variée que celle de Dillmann. Il en trouvera aisément les matériaux dans l'Ancien et le Nouveau Testament, les apocryphes, anépigraphes et pseudépigraphes, le Synaxaire, les romans d'Alexandre, du Kebra Nägëst et de Barlaam, le Fëtha-Nägëst, les traductions d'homélies et de vies de saints faites sur le grec et sur l'arabe, les Chroniques, les Miracles de la Vierge et les divers recueils de poésie.

La bibliographie qui termine ce volume (p. 267-272) est manifestement incomplète. A côté de celle de Fumagalli, il fallait citer celle de Goldschmidt. Il n'était guère nécessaire de mentionner les : *Diversités des hommes, des bestes et des oyseaux qui sont en la terre de Prestre Jehan*[1], si l'on oublie le récit de la conquête de l'Abyssinie par les Musulmans au temps de Grañ, écrit par Chihâb ed din Arab Faqih et publié en arabe, traduit une fois en italien et deux fois en français, ou encore le *Kitâb el Omam* de Maqrizi, deux fois publié en arabe et traduit une fois en latin. L'ouvrage de Morié (*Histoire de l'Ethiopie*) n'a aucune valeur : il valait mieux citer, malgré sa médiocrité, celle de Costi Ermenegildo (*Storia d'Italia*, Milan, 1890). Ce qui concerne les relations portugaises est particulièrement défectueux. Je conseillerai au P. Chaine de supprimer cette bibliographie dans une seconde édition ou, du moins, de la limiter aux seuls textes éthiopiens en laissant de côté les anciennes grammaires qui, comme celles de Vittorio, de Wemmers, de Schickhardt, n'ont qu'un simple intérêt de curiosité.

Ce sont là des critiques sur des points secondaires et qui ne touchent pas au fonds même de l'ouvrage. Comme je l'ai dit, il rendra les plus grands services aux études orientales et religieuses.

René Basset.

ligne, *lire* አሱተቅትሎሙ፡ *au lieu de* አቡተቅትሎሙ፡. — P. 78, 3e ligne à partir de la fin, *lire* ቀተልኮሙ፡ *au lieu de* ቀቀልኮሙ፡. — P. 106, l. 12 *lire* ውስተ፡ *au lieu de* ወስተ፡. — P. 176, l. 3-4, *lire* le moment du *coucher* du soleil, le soleil *se couche*, *au lieu de* « le moment du *lever* du soleil » et « le soleil *se lève*. — *Ibid.*, l. 10-11, *lire les monts* Hermon, *au lieu de* « le mont Hermon ».

1) La bibliographie relative au Prêtre-Jean est d'ailleurs beaucoup plus étendue que ne paraît le soupçonner l'auteur.

Preserved Smith. — **Luther's Table Talk**, volume XXVI, nº 2, des *Studies in History, Economics and Public Law* edited by the Faculty of Political Science of Columbia University, 135 pp. — New-York, 1907.

L'auteur s'est proposé de retracer l'histoire des « Propos de table » de Luther depuis l'origine jusqu'à nos jours.

Il nous fait assister à leur genèse, dans l'hospitalière maison de Wittenberg où le réformateur conversait avec ses commensaux et se récréait des affaires du jour en parlant à cœur ouvert de tout et de tous. On voit l'intérêt qui s'attache à ces libres entretiens qui nous font voir en Luther l'homme généreux, simple et bon, mais aussi passionné et souvent violent, incapable souvent de maîtriser son indignation ou sa colère. Il avait conscience de dépasser parfois la mesure et de prononcer certaines paroles d'allure trop libre pour être répétées au dehors, aussi priait-il ses amis de ne rien publier sur lui, ni durant sa vie ni après sa mort.

Cependant, grâce à leur pieuse indiscrétion, nous connaissons Luther de plus en plus complètement à mesure que de nouvelles sources de *Tischreden* sont mises au jour. Longtemps les Propos de table ne se trouvaient réunis que dans des collections de seconde main, celles d'Aurifaber (1566), de Stangwald (1571) et de Selneccer (1577), que les éditeurs suivants se bornaient à remanier. L'année 1872 marque le début d'une série de découvertes : Seidemann publia le *Tagebuch* de Lauterbach et il préparait l'édition des notes de Dietrich lorsque ses fécondes recherches furent arrêtées par la mort. Ces notes restent encore inédites, dans un manuscrit de Nuremberg. En 1885, Wrampelmeyer publia le *Tagebuch* de Cordatus; trois ans plus tard Preger éditait les notes de Schlaginhaufen. Enfin tout récemment, en 1903, Kroker retrouvait la collection de Mathesius.

Jusqu'ici il n'a pas paru d'édition d'ensemble des Propos de table. Il faut attendre leur publication dans l'édition des œuvres complètes de Luther entreprise à Weimar. L'auteur formule à ce sujet les observations suivantes :

1) La valeur des notes originales est supérieure à celle des collections ;

2) L'ordre chronologique doit être sauvegardé ;

3) La source de chaque propos doit être indiquée.

Il examine comme conclusion la valeur des Propos de table comme document littéraire et historique, relève le fait déjà signalé par Schmidt que l'auteur du *Faust* de Francfort (1587) s'en est inspiré, spécialement dans le rôle de Méphistophélès. La valeur historique des *Tischreden* est évidente, tous les historiens qui se sont occupés de la Réformation les ont consultés. Parmi les auteurs protestants, Koestlin surtout les a mis à contribution. Les polémistes y ont cherché des armes pour discréter soit le réformateur soit ses adversaires. Le P. Denifle s'est emparé de l'expression : *misceor feminis* dont il a fait état pour soutenir que Luther était un débauché. L'auteur fait justice de cette

interprétation : replacés dans le contexte, ces mots expriment la vie normale dans la société par opposition à l'isolement du cloître.

Enfin, dans un appendice, nous trouvons le catalogue des sources, des collections, des éditions et des traductions que l'auteur a examinées en détail dans le corps de l'ouvrage.

Cette étude ne le cède en rien aux ouvrages allemands sous le rapport de la conscience et de la richesse d'information. Peut-être l'auteur abuse-t-il des divisions et des subdivisions dans les chapitres, ce qui l'oblige à certaines répétitions. Mais il est difficile d'être plus complet et plus clair. Le lecteur se trouve parfaitement renseigné sur l'état actuel des questions relatives aux *Tischreden*.

A. Jundt.

O. Zurhellen. — **Die Wiederentdeckung der persönlichen Religion durch Luther.** 42 pp. — Tübingen, Mohr, 1907.

Dans la présente brochure, M. Zurhellen, pasteur à Seelscheid, étudie la conception de la religion que Luther a remise en lumière.

Il cherche tout d'abord à montrer que les progrès accomplis par l'humanité dans le domaine religieux sont dus aux grandes personnalités, aux hommes de génie, et non pas à la marche générale des idées. Le progrès que représente, d'après l'auteur, le protestantisme par rapport au catholicisme provient de la distinction essentielle établie par Luther entre le domaine de la religion d'une part et celui de l'Église, du culte et de la théologie d'autre part.

En rompant avec Rome par motif de conscience, le réformateur se libéra de l'idée traditionnelle qui faisait dépendre le salut de la communion avec l'Église. Il affirma l'autonomie religieuse de la personne humaine. C'est à lui que le protestantisme doit son caractère particulier, celui d'être une hérésie consciente.

Luther établit de même l'indépendance de la religion à l'égard des formes du culte et des pratiques de dévotion. Il a considéré la religion comme une relation de l'âme avec Dieu, résultant d'une expérience intime et sur laquelle tous les actes extérieurs restent sans effet.

Il l'a enfin distinguée de la somme des doctrines que l'Église présente comme autant d'articles de foi. L'originalité de Luther ne réside pas dans les tentatives qu'il a faites pour critiquer, épurer le dogme, — à cet égard son œuvre reste incomplète, — mais bien en ce qu'il a rejeté toute autorité étrangère en matière de foi. Dans les questions religieuses il n'y avait pour lui d'autre souveraineté que celle de la conscience.

En dégageant ainsi la religion des éléments auxquels la tradition l'avait unie, le réformateur lui a rendu le caractère personnel qu'elle avait perdu ; il a retrouvé la conception de la religion qui apparaît dans l'évangile de Jésus-Christ.

M. Zurhellen a fort bien réussi à mettre en relief, avec précision et vigueur,

les principes religieux nouveaux qui se trouvent chez Luther et font de lui l'initiateur de la religion personnelle des temps modernes. Il aurait pu marquer, plus nettement qu'il ne l'a fait, que le réformateur n'est pas allé jusqu'au bout dans la réalisation pratique de ces principes. N'est-il pas revenu en arrière lorsqu'il lia la religion à l'Église, au culte et à la théologie par la doctrine de la Sainte Cène? Cependant, ce qui nous intéresse chez les initiateurs, ce n'est pas le passé qui survit en eux, mais l'avenir qui commence avec eux.

A. Junod.

L. Macler. — **Mosaïque orientale**. — Paris, P. Geuthner, 1907, 1 vol. gr. 8° de vi-94 p.

C'est le titre d'un ingénieux recueil d'*Epigraphica* et d'*Historica* dues à M. Frédéric Macler que nos lecteurs sont mieux que personne à même d'apprécier, car il nous fournit depuis longtemps une collaboration active et toujours intéressante. Sa *Mosaïque* a les couleurs les plus variées : d'abord M. M. nous donne une notice sur quelques écussons relevés à Münster (Haut-Valais), armes du village et de familles valaisannes — puis une description et une lecture d'un ex-voto punique faisant partie du Musée archéologique de Genève — d'une inscription syriaque de Sainte-Anne à Jérusalem — d'une inscription arabe du brancard de Sahwet-el-Khidr — d'une inscription arménienne de la cathédrale de Bourges — d'une notice syriaque d'un manuscrit arménien (avec une note importante sur le jeûne de Ninive). Mais toute la seconde partie de ce volume est occupée par une curieuse étude sur une imprimerie arménienne établie à Marseille sous le règne de Louis XIV. Richelieu avait encouragé en France les études orientales et fait tout ce qui dépendait de lui pour fortifier l'influence française en Orient : Louis XIV continua cette part nullement négligeable de sa politique : il chargea son ambassadeur à Constantinople (1670), M. de Nointel, de rechercher les professions de foi des communautés chrétiennes d'Orient, et d'autre part, favorisa l'établissement à Marseille d'une imprimerie arménienne (on sait que les Arméniens ont été dès les origines les grands propagateurs de l'imprimerie en Orient). On trouvera dans les documents rassemblés ici par M. Macler des détails utiles sur les ouvrages liturgiques arméniens de vente courante. — Ce livre attachant se ferme sur un dernier document arménien : une requête datée du 29 juin 1778 et adressée par deux angariotes catholiques, Ovanès Oglou Kivork et Carabet, à Monsieur de Sartine. Ces deux frères faisaient le commerce de fil de chèvre : un accident commercial les ruina. Venus en France pour tenter de se relever de ce désastre, ils se trouvèrent à Paris complètement démunis. Le ministre d'État, peu coutumier de ces élans de bonté, se laissa attendrir par leur navrante requête et régla la note de leur hôtel.

P. A.

Lic. Dr Théod. Simon. — **Entwicklung und Offenbarung**. 1 vol. in-8° de 130 p., 2 m. 40. — Berlin, Trowitz Sohn, 1907.

Ce livre ne touche à l'histoire des religions que par la double esquisse d'une histoire de l'idée d'évolution et de l'idée de révélation, qui s'y trouve contenue. Il ressortit plutôt à la philosophie générale dans sa première partie, à la théologie dans la seconde.

L'idée d'évolution peut-elle s'appliquer à la révélation? — Tel est le problème que pose l'auteur. Il ne peut naturellement le résoudre que sur la base d'une analyse de ces deux notions. Si la révélation doit être conçue comme une initiative divine, indépendamment de toute participation humaine, comme une communication de doctrines toutes faites, et si d'autre part l'idée d'évolution doit être conçue comme purement mécanique, les deux concepts se montrent évidemment inconciliables.

Mais est-ce bien le cas? Ici se place une analyse de l'idée d'évolution que nous résumons brièvement, et qui est assurément le morceau le plus original du livre. Les origines de ce concept étant assez vagues et ses premiers succès ayant été remportés sur le terrain de la biologie, nous sommes portés à le considérer comme inséparable de la forme qu'il revêt dans les sciences naturelles. — Est-ce légitime?

L'idéal des sciences proprement dites est de trouver une loi telle qu'elle explique tout en le réduisant à l'unité. Les sciences particulières, qui réduisent à l'unité une série de phénomènes (lumière, son), ne constituent que des étapes sur cette voie. Le but dernier est de trouver une idée qui soit à toutes les choses ce que l'unité est à tous les nombres. La mécanique réalise cela dans son domaine spécial.

Mais ce point de vue n'est pas le seul possible. Avec Rickert, notre auteur juxtapose au point de vue « scientifique », qui ne relève dans les phénomènes que le côté commun, le point de vue « historique », qui se préoccupe des questions de *quand*?, de *comment*?, bref de ce qui est individuel. Les sciences mêmes sont tenues de se préoccuper de ce point de vue, sous peine de voir leur objet disparaître. Nous avons beau ramener la lumière à des nombres, nous ne devons pas oublier qu'elle est lumière, nous ne devons pas dire qu'elle *est* un nombre, comme faisaient les Pythagoriciens.

Si nous appliquons ces idées au concept d'évolution, nous comprenons d'emblée que nous ne pouvons le considérer comme ressortissant uniquement au point de vue « scientifique », et échappant entièrement au point de vue « historique », car ce qui évolue est toujours une partie de l'univers, une série déterminée, et du reste il n'y a pas synonymie entre changement et évolution, une évolution est un changement d'une espèce déterminée, ce qui suppose un jugement de valeur, et nous fait sortir du cadre « scientifique. »

Le mot seul d'évolution implique au reste l'idée d'une *direction*, d'un sens

du mouvement, il invite à considérer tout état comme une *disposition* à l'état subséquent, et la série entière comme tendant à une *fin*, toutes notions qui relèvent aussi des jugements de valeur. Ni Darwin, ni Spencer, ni même Hæckel n'ont pu se soustraire à l'idée de finalité, tant elle est impliquée dans celle d'évolution. Et l'auteur relève, non sans ironie, la prédilection de l'auteur des *Énigmes* pour les termes finalistes : ascension, progrès, triomphe, victoire, perfection, etc.

Si maintenant nous appliquons cette idée assouplie de l'évolution à la question de la révélation, et que nous envisagions celle-ci comme un acte dans lequel le facteur humain est essentiel et très actif, nous comprendrons que non seulement les deux idées ne sont pas en contradiction, mais encore sont nécessairement unies, la révélation étant évidemment dépendante de la capacité de l'homme à la recevoir, et les deux idées de fin — et donc de perfection — et d'évolution apparaissant inséparables.

Il ne faut donc pas demander comme jadis : l'idée d'évolution universelle ne vient-elle pas se briser contre la Révélation, comme contre le seul bloc inébranlable? il faut chercher plutôt quel est le but auquel tend l'évolution de la révélation dans l'humanité.

Cette intéressante étude, qui rappelle dans sa première partie les vues émises en France par M. le professeur J. J. Gourd (*Les trois dialectiques*), est instructive par le déplacement du problème qu'elle constate et qu'elle explique. L'auteur ne pourrait que rendre son œuvre plus cohérente encore en s'inspirant des idées exprimées sur la dialectique religieuse par l'éminent philosophe que nous venons de nommer.

A. N. Bertrand.

Dr Carl Stange. — **Das Frommigkeits ideal der modernen Théologie.** Une brochure in-8° de 32 pages. — Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1907.

Plus encore que la précédente, cette étude est inspirée par des préoccupations étrangères à l'histoire. Là c'était l'apologétique, ici c'est la polémique qui domine : la piété moderne, née sur la base de la théologie dite « libérale », est vigoureusement prise à parti. Il va sans dire que nous ne saurions entrer dans cette querelle. Essayons de résumer brièvement l'argumentation de M. C. S. en nous attachant surtout au côté historique.

La première caractéristique de la piété dite « moderne » est l'exclusion du miracle. La théologie moderne a une confiance absolue dans l'inviolabilité des lois naturelles; son Dieu est un Dieu inactif. En cela elle est fille du déisme anglais du xvie siècle. Sans doute on dit : le miracle est le stade primitif de toutes les religions; il faut l'éliminer du christianisme, car c'est une survivance païenne. Mais c'est là une erreur, car les miracles bibliques n'ont rien de

commun avec les miracles du paganisme; ceux-ci sont destinés à prouver l'existence de la divinité, les miracles bibliques au contraire doivent nous renseigner sur le mode d'action de Dieu. — Ceci paraît contestable. Les miracles biblique ont peut-être — en général — une signification morale plus marquée que d'autres, mais il n'est guère possible de souscrire à la distinction tranchée que propose M. C. S. Aucun miracle n'est destiné à prouver l'existence de la divinité, car l'idée même du miracle ne peut naître que là où l'on admet cette existence, et d'autre part il ne manque pas de miracles dans la Bible, dont il serait difficile de montrer la valeur pédagogique. La question du miracle ne saurait être ainsi tranchée par une distinction historique, et dès lors elle échappe à notre compétence.

La seconde caractéristique du mouvement étudié par notre auteur est sa conception du salut. Pour lui l'idéal à atteindre est le libre développement de la personnalité, et cela par un rapport direct avec Dieu, indépendamment de tout facteur historique. Ici c'est à l'Aufklärung que remonte l'arbre généalogique de la théologie « moderne ». — Laissons là les développements de M. C. S. sur les inconvénients pratiques de l'idéal en question, et attachons-nous uniquement à la question de filiation. Il ne nous paraît pas exact d'attribuer au seul esprit de l'Aufklärung l'origine de tout le mouvement moderne. Outre que le mot de Lessing sur les vérités éternelles de la métaphysique et les vérités contingentes de l'histoire ne nous paraît ni exactement cité, ni exactement interprété, peut-on ignorer que la théologie moderne est foncièrement historique, au contraire de ce que dit notre auteur? Y a-t-il du reste une influence qui se soit exercée ici plus puissamment que celle de Schleiermacher? Il est peut-être très habile de ne la mentionner que dans une courte parenthèse, pour l'écarter sommairement; mais est-ce bien conforme à la vérité historique? Affirmer que l'on n'a pas à tenir compte sur le terrain pratique de l'influence purement théorique du grand théologien de l'Allemagne moderne est plutôt argument de polémiste que remarque d'historien. Mais comme l'influence de Schleiermacher s'est exercée dans un sens directement opposé à celle de l'Aufklärung, on devine quel trouble l'aveu de son action profonde aurait jeté dans l'argumentation de M. S.

Quelle que puisse être d'ailleurs la valeur polémique des quelques pages que nous analysons ici, on voit que leur substructure historique ne paraît pas très solide.

A.-N. B.

Gaston Monteil. — **La Religion d'Amiel**, 50 p. 1907. — Paris, Dujarric et Cie.

Cette petite étude descriptive met bien en lumière le côté religieux de l'âme d'Amiel, qui rayonne une mysticité très pure et très vive, mais aussi bien vague. « Mon credo a fondu, dit Amiel, mais je crois au bien, à l'ordre moral et au salut; la religion pour moi, c'est vivre et mourir en Dieu ». « Il me manque quelque chose, dit-il ailleurs : le culte, la piété positive et partagée. Quand donc l'Église à laquelle j'appartiens de cœur sera-t-elle constituée ? »

Cette religiosité, qui risque de devenir fade et banale, reste chez Amiel vivante et personnelle; mais, si intéressante qu'elle soit en elle-même et comme élément dans une biographie, elle revêt une forme trop littéraire et délicatement nuancée, pour que l'histoire ou la psychologie des religions puisse y trouver des matériaux facilement utilisables.

H. Norero.

E. Lombard. — **Essai d'une classification des phénomènes de glossolalie**, 50 p. — Extrait des *Archives de Psychologie* de juillet 1907.

Sur les indications de Flournoy, M. Lombard trace une nomenclature raisonnée des étranges phénomènes connus sous le nom de glossolalie, d'après leurs caractères objectifs et leur aspect extérieur. Mais la description morphologique est accompagnée de nombreuses remarques qui ouvrent la voie à l'interprétation psychologique et nous donnent même déjà les premiers linéaments d'une explication.

Par glossolalie il faut entendre des automatismes de la parole, tendant à prendre la forme d'un langage autre que celui que parle le sujet à l'état normal. Ils apparaissent ailleurs que dans les milieux religieux, mais ils sont disposés de par leur nature à acquérir une valeur mystique aux yeux des personnes qui en sont les témoins ou les organes. On peut les comparer aux automatismes de l'écriture, qui en fournissent d'utiles équivalents représentatifs.

Au point de vue morphologique, il convient de distinguer trois groupes d'automatismes phoniques : 1° les émissions de voix confuses, quoique parfois bruyantes; 2° la glossolalie proprement dite, ou parler extatique inintelligible, qui comprend elle-même trois degrés : le pseudo-langage, les formations néologiques occasionnelles, et les formations néologiques systématisées; 3° la xénoglossie, ou don des langues étrangères, qui comporte également trois formes distinctes : irruptions isolées de mots étrangers, contrefaçons linguistiques, enfin xénoglossie proprement dite.

Les états de conscience correspondant à ces phénomènes sont variables, parfois complexes et difficiles à déterminer. M. Lombard interprète les exemples historiques les mieux connus au moyen des récentes observations de la psy-

chologie, et il lui semble que tous ces cas sont de la même famille. De son étude il conclut que la classification et l'explication des glossolalies sont parfaitement possibles au moyen des seules ressources de la psychologie, les cas collectifs rentrant dans les mêmes cadres que les cas individuels. Il nous annonce enfin la prochaine publication d'une étude psychologique sur la glossolalie et autres faits du même ordre d'après les écrits du christianisme primitif, qui sera certainement du plus grand intérêt pour l'histoire des religions.

De cet excellent travail, bien documenté et très précis, M. Lombard a peut-être tendance à tirer des conséquences trop générales. Il lui a été possible d'établir une classification strictement psychologique, sans doute; mais c'est que dans les phénomènes étudiés il n'a voulu prendre en considération que les facteurs psychologiques. Comment se fait-il que certains cas de glossolalie ont paru vraiment inspirés, et d'autres au contraire ridicules ou pathologiques? Le mécanisme est toujours le même; ne faut-il pas faire intervenir, pour expliquer cette différence réelle, des facteurs d'ordre social et d'autres encore peut-être? D'ailleurs, la psychologie n'est pas une science suffisamment homogène et arrêtée, pour qu'il soit possible de parler d'une manière générale de ses données et de ses lois; il y a des états de conscience purement individuels, et il y en a qui prennent nécessairement la forme collective. On peut soutenir que la religion, comme le langage, relève de la psychologie sociale, en ce sens que, si elle a ses racines dans l'individu, elle ne peut vivre et n'a sa raison d'être que dans le *consensus* de la communauté. Et il faudrait voir s'il n'en est pas de même pour la glossolalie, dans la mesure où elle apparaît, non pas seulement comme une manifestation morbide, mais bien véritablement comme un phénomène linguistique et religieux.

H. N.

CHRONIQUE

FRANCE

L'événement le plus saillant dans l'ordre de nos études pendant les deux premiers mois de 1908 a été la publication du grand ouvrage de M. *Alfred Loisy*, *Les évangiles synoptiques* (2 vll. gr. in-8° de 1014 et 818 p., chez l'auteur, à Ceffonds près Montier-en-Der, Haute-Marne; prix : 30 fr. — On peut se procurer ces volumes chez tous les libraires).

Annoncé depuis assez longtemps déjà, cet ouvrage répond à l'attente qu'avait provoquée le bruit de sa prochaine apparition. C'est un commentaire magistral, digne d'être placé au même rang que les meilleurs des ouvrages similaires à l'étranger, le témoignage le plus éloquent de ce que peuvent devenir les études bibliques en France, lorsqu'elles ne sont plus systématiquement étouffées par l'autoritarisme ecclésiastique ou par l'indifférence universitaire.

Malgré que l'intérêt pour ce genre de travaux se soit maintenant éveillé dans l'Université et dans une partie du clergé, il eût cependant été téméraire de publier un ouvrage de dimensions aussi formidables, plus de dix-huit cents pages, sur les seuls évangiles synoptiques, si la notoriété acquise par l'auteur, consacrée même par une encyclique papale, et si les mesures sévères prises par l'autorité ecclésiastique à l'égard de ses ouvrages, n'avaient pas souligné pour le public leur valeur, la gravité de leur répercussion sur les conflits essentiels qui agitent notre société contemporaine, et n'avaient pas assuré ainsi à ces deux gros volumes, tout bourrés d'érudition, une clientèle que toute la science de l'auteur n'aurait pas réussi à lui procurer en d'autres circonstances.

Sur les deux points essentiels, en effet, l'ouvrage de M. Loisy se borne à reproduire, sous une forme originale, avec le charme précis de la langue française et avec cet art de composition qui reste un de nos privilèges de latins, les résultats déjà acquis par la critique biblique indépendante dans les pays où il y a des Facultés de théologie d'un caractère scientifique, et en France même les rares représentants de cette même critique n'enseignent guère autre chose depuis une génération au moins. Ceci soit dit, non pas pour diminuer la valeur de l'ouvrage de M. Loisy — car en de pareilles matières, sur lesquelles la critique a travaillé depuis plus d'un siècle avec acharnement, il n'est guère possible, même aux meilleurs, de faire œuvre entièrement nouvelle; ce n'est que par des corrections de détail et des amendements sur des points particuliers que l'on peut faire progresser la science. Ceci est dit, au contraire, pour rappeler que l'œuvre de M. Loisy n'est une nouveauté révolutionnaire qu'aux

yeux des personnes absolument étrangères à toute connaissance scientifique en ces matières.

L'auteur lui-même est le premier à renseigner le lecteur à cet égard, en décrivant dans son Introduction tout le grand travail antérieur de la critique, surtout en Allemagne. S'il y a de très nombreuses variétés individuelles entre les critiques des synoptiques sur des questions de relations littéraires et de chronologie, dans l'ensemble on doit reconnaître qu'il y a un certain nombre de résultats définitivement acquis et surtout que la tradition officielle sur la composition des évangiles est irrémédiablement détruite. Ce qui reste à faire, c'est de préciser dans la mesure où c'est possible, d'éclairer la critique biblique à l'aide de tous les renseignements nouveaux que les études auxiliaires, notamment l'histoire des religions du monde antique, apportent sans cesse, de compléter l'œuvre des prédécesseurs.

C'est bien ainsi que l'entend de M. Loisy. Les dernières lignes de son Introduction l'attestent : « Les progrès de la critique, de l'archéologie et de l'histoire font que l'exégèse elle-même se renouvelle et progresse incessamment. Le présent commentaire n'a pas la prétention d'être définitif. On a tâché d'abord d'y être au courant de ce qui peut sembler acquis par les travaux antérieurs; on croit s'être tenu en garde contre les hypothèses risquées, mais on n'a reculé nulle part devant aucune conjecture nouvelle, d'où qu'elle vienne, et quand même elle n'aurait encore était suggérée par personne, toute les fois que l'on a pensé y trouver une solution probable des difficultés que l'interprète des Evangiles rencontre à chaque pas sur son chemin. Inutile de dire que l'on s'est proposé de suivre en tout une méthode purement scientifique, sans autre parti-pris que celui de la sincérité » (p. 268).

La Revue consacrera plus tard une étude détaillée aux *Evangiles synoptiques* de M. Loisy. Il nous suffit aujourd'hui d'avoir salué l'apparition d'une publication qui marque une date dans l'histoire de nos études en France. L'Introduction notamment, qui avec ses 268 pages forme à elle seule un véritable ouvrage, contient non seulement des chapitres sur la tradition ecclésiastique relative aux Évangiles, sur la critique moderne, sur l'origine et la composition de chacun des trois synoptiques, mais encore des chapitres sur « Le caractère et le développement de la tradition évangélique », « La carrière de Jésus d'après les Évangiles synoptiques » et sur « L'enseignement de Jésus d'après les Évangiles synoptiques », qui sont à proprement parler une Vie de Jésus, une histoire de ses actes et de ses enseignements. Il y a nécessairement bien des points où l'on ne sera pas toujours d'accord avec l'auteur. Mais ce que l'on ne pourra pas lui refuser, c'est d'avoir pratiqué une critique loyale, vraiment historique et vraiment libre.

*
* *

Dans le rapport annuel de la Section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études pour l'exercice 1906-1907, M. Israël Lévi, directeur

adjoint pour l'adjoint pour l'Histoire du Judaïsme talmudique et rabbinique, a publié un mémoire sur *Le péché originel dans les anciennes sources juives*. L'auteur a voulu contribuer par ce travail à éclairer le problème toujours discuté de la part du Judaïsme dans la formation du Christianisme. Pour se prononcer en connaissance de cause, une tâche préalable s'impose : le dépouillement attentif et le classement méthodique des matériaux conservés par la littérature juive. Mais en quelle mesure la littérature rabbinique, du IIIe au Ve siècle, peut-elle être considérée comme le miroir fidèle de la théologie régnante à l'aurore du Christianisme?

L'exemple choisi par M. Israël Lévi tend à montrer que sur bien des points l'évolution suivie par le Judaïsme à partir du IIe siècle de notre ère a été une réaction contre des idées, qui étaient devenues parties intégrantes ou éléments de succès dans l'hérésie chrétienne detestée. Il montre, en effet, que si la transmission du péché d'Adam à sa postérité a pu être en faveur chez les Juifs en un temps indéterminé, cette idée ne reparaît plus dans la suite, quoique l'occasion d'y faire allusion ne manquât pas aux rabbins. La doctrine du péché originel se heurtait aux deux principes fondamentaux de la religion juive : le monothéisme absolu et la foi en la justice divine. La faveur qu'elle rencontra chez les chrétiens lui fut funeste chez les Juifs : « née dans le Judaïsme, recueillie par le Christianisme, la doctrine n'allait plus se survivre que dans celui-ci » (p. 27).

***

M. *Vittorio Macchioro* a publié dans la « Revue archéologique », en italien, un article fortement documenté : *Il sincretismo religioso e l'epigrafia*, où il s'efforce de montrer par le témoignage des inscriptions que l'on a tort de se représenter le polythéisme gréco-romain comme un vaste syncrétisme durant la dernière période de son évolution, avant l'avènement du Christianisme. C'est là, dit-il, une opinion fondée uniquement sur des témoignages littéraires, païens et chrétiens, qui portent sur la religion d'une petite élite lettrée ou qui proviennent d'écrivains, tantôt satiriques, tantôt hostiles au paganisme. Les inscriptions, au contraire, prouvent que le culte des divinités traditionnelles était resté beaucoup plus populaire que celui des divinités traditionnelles était resté beaucoup plus populaire que celui des divinités étrangères. D'autre part, il estime que l'on a tort de considérer comme syncrétistes des inscriptions où des divinités étrangères sont simplement associées à des divinités gréco-romaines. En mentionnant plusieurs dieux à côté les uns des autres, les païens n'entendaient pas plus les assimiler les uns aux autres que les catholiques modernes, en invoquant plusieurs saints, ne prétendent les identifier. Le fait seul de mentionner des noms distincts implique une représentation nettement distincte de ces divinités.

En partant de ces principes M. Macchioro a fait une statistique des noms de divinités relevés sur les inscriptions de l'Italie méridionale (les régions I, II,

III, la Sicile, la Sardaigne et les petites îles). Il arrive ainsi à ce résultat qu'il y a environ 78 0/0 de dédicaces à des divinités gréco-romaines et seulement environ 23 0/0 à des divinités étrangères. D'autre part les étrangers sont proportionnellement plus nombreux à honorer les dieux gréco-romains et les dédicaces aux dieux étrangers proviennent en plus grand nombre d'indigènes que d'étrangers. Ce ne sont donc pas les indigènes d'Italie qui ont surtout passé aux dieux étrangers, mais les immigrants étrangers qui ont surtout passé aux dieux gréco-romains traditionnels dans le pays. En outre on constate que le culte d'une divinité est représenté dans les inscriptions surtout aux environs des localités où elle avait de longue date un sanctuaire, tandis que les dédicaces aux dieux étrangers sont fréquentes surtout dans les endroits où le commerce attirait beaucoup d'étrangers.

M. M. énonce donc les quatre conclusions suivantes : 1° prédominance absolue des cultes gréco-romains; 2° les étrangers adoptent ces cultes; 3° persistance de la prépondérance de chaque culte dans la région où il est depuis longtemps établi; 4° les cultes exotiques fleurissent surtout dans les localités qui sont de longue date un centre de culture exotique.

L'article de M. Macchioro est d'un grand intérêt. Ses relevés de statistique épigraphique, sous réserve d'un contrôle à faire, sont très utiles. Mais il me semble être parti en guerre contre un ennemi imaginaire. Quand on parle du syncrétisme religieux de l'Empire romain au IIIe siècle, on ne prétend pas que les anciens cultes, depuis longtemps établis dans chaque région, aient disparu. Ils subsistent en général avec le prestige de la situation acquise. Mais d'autres cultes, étrangers, qui autrefois n'auraient même pas pu s'établir, ont pris place à côté des cultes indigènes, sont honorés au même titre; les étrangers honorent les dieux traditionnels du pays — ce qui est normal dans les régions polythéistes —, mais les gens du pays honorent aussi les dieux étrangers, quoique ceux-ci ne soient pas amenés par la conquête ni par une civilisation supérieure. Le syncrétisme, c.-à-d. l'assimilation d'une divinité à une autre et non pas nécessairement l'absorption de l'une par l'autre, est un phénomène naturel dans le paganisme; quand les Romains parlent des divinités d'un peuple étranger, ils les désignent par des noms de leurs propres divinités pour faire comprendre ce qu'elles sont. Mais il ne peut se généraliser que quand les circonstances politiques et économiques ont provoqué une augmentation considérable d'échanges de populations entre un pays et les pays étrangers. Or, personne ne contestera que tel fut le cas dans l'empire romain à l'époque de Sévère.

Il est fort légitime d'accorder une grande valeur aux inscriptions. Mais si elles ont une valeur documentaire incomparable, elles ont le grand inconvénient de ne pas être explicites. Quand on a le privilège de posséder pour une même époque des inscriptions et des textes littéraires, historiques, de provenance très diverse, il me paraît que la méthode la plus rationnelle est d'interpréter les inscriptions à la lumière des renseignements fournis par les textes

littéraires et de contrôler ceux-ci par celles-là. Or, les inscriptions, fort souvent, sont susceptibles d'interprétations différentes de celles que préconise M. Macchioro. Mais il préfère commencer par écarter, comme dépourvus de toute valeur, *tous* les textes littéraires, parce qu'ils ne cadrent pas avec son interprétation des inscriptions; après quoi, il nous présente cette interprétation comme la seule admissible. Jusqu'à plus ample démonstration je ne puis pas arriver à me convaincre que ce soit là de la bonne critique historique.

*
* *

Enseignement de l'Histoire des religions. — Dans le rapport annuel de la Section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes-Études pour l'année 1906-1907, nous relevons quelques renseignements de nature à intéresser les lecteurs de la Revue.

M. *Esmein*, professeur à la Faculté de droit et membre de l'Académie des Sciences morales et politiques, a été nommé président de la Section après le décès de M. Albert Réville. — M. *Ch. Fossey*, professeur au Collège de France, a été nommé à la direction d'une conférence sur l'Histoire de la Religion babylonienne. — M. *Paul Alphandéry* a été nommé maître de conférences pour l'Histoire des doctrines et des dogmes. — D'autre part, à la fin de 1907 M. *A. Foucher*, de retour de l'Indo-Chine où il avait dirigé l'École française d'Extrême-Orient, a repris son enseignement à la conférence sur les Religions de l'Inde et est chargé à la Faculté des Lettres de Paris du cours de Langues et littératures de l'Inde, en remplacement de M. Victor Henry décédé.

Plusieurs thèses ont valu à leurs auteurs le titre d'élève diplômé : 1° De la trace, dans quelques-uns des derniers prophètes, de faits et d'idées datant de la fin du IIIe siècle av. J.-C., par M. *Ch. Dujardin*; — 2° Les sociétés secrètes en Mélanésie, par M. Jean Lahy : — 3° L'institution des Vidamies en France, par M. *Félix Senn*; — 4° Étude critique sur l'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc, par M. *Maurice Goguel*.

D'autre part la Bibliothèque de la Section s'est enrichie d'un fort volume de M. *Jules Toutain* : *Les cultes païens dans l'Empire romain*, 1re partie, *Les cultes officiels*, I. *Les provinces latines*. La Revue consacrera prochainement un article à ce bel ouvrage.

Le nombre des élèves ou auditeurs qui se sont fait inscrire pour suivre les conférences en 1906-1907 est de 402, sur lesquels 98 étrangers.

Les études d'histoire religieuse sont cultivées aussi avec succès à l'*École des Lettres* d'Alger, sous la direction de notre distingué collaborateur M. *René Basset*. Sur le programme des cours pour l'année 1907-1908 nous remarquons les cours de M. *Léon Gauthier* sur Avicenne et sur le *Façl el maqâl* (accord de la religion et de la philosophie) d'Averroès; ceux de M. *Fagnan* sur « La Risalah d'Ibn Abou Zéid de Kairouan avec le commentaire d'Aboulhasan » et sur le Coran.

J. R.

∴

Notice sur quelques publications déposées au bureau de la Revue. — A maintes reprises déjà nous avons répété quelle sérieuse attention il nous semblait qu'on dût apporter à l'abondante production de la maison E. Nourry et en particulier à sa « Bibliothèque de critique religieuse ». Pourtant ce serait nous départir de toutes les traditions d'impartialité en matière confessionnelle toujours observées en cette Revue que d'ébaucher même un compte-rendu, si objectif qu'il soit, des derniers ouvrages parus dans cette Bibliothèque. Leur titre et l'analyse sommaire que nous en fournit la table des matières suffiront à expliquer notre réserve : *Menus propos d'un catholique libéral*, par *Leon Chaine* (Paris, E. Nourry, 1908. 1 vol. in-12 de 223 pages : I) De quelques réformes de Pie X. — II) De l'action des laïques dans l'Église et du pouvoir temporel du pape. — III) De l'ignorance religieuse de certains catholiques et du catholicisme d'esprit large. — IV) Nouveautés nécessaires. — V) Des évêques et des cardinaux. — VI) Le syllabus de Pie X et l'encyclique *Pascendi*. — VII) Motifs d'humilité et motifs d'espérance. — VIII) Le Président Fallières et l'abolition de la peine de mort. — IX) Les moines. — X) Le collège d'Oullins et les Dominicains enseignants. — M. Chaine est l'auteur d'un ouvrage sur les *Catholiques français et leurs difficultés actuelles*, un des premiers essais de synthèse du « modernisme » social et politique. — *Le Catholicisme de demain*, par *Jean de Bonnefon* (Paris, même libr., 1908. 1 vol. in-12 de 200 pages. — I) Nos amis les catholiques progressistes. — II) Les catholiques d'étiquette. — III) Les semis de Basile. — IV) Pour les charbonniers. — V) La faillite du catholicisme libéral? — VI) *quo vadit?* — VII) L'Encyclique *Pascendi gregis* avant la lettre. — VIII) L'Encyclique *Pascendi gregis* et la France). — Le troisième de ces volumes tout récemment publiés est moins distant de l'objet habituel de nos études. *Le Programme des modernistes* (Réplique à l'Encyclique *Pascendi Dominici gregis* (Paris, même libr. 1908. 1 vol. in-12 de XVI-170 pages) est anonyme et traduit de l'italien. Il fait une large place, cela va sans dire, aux résultats de la critique biblique et historique dans l'évolution moderne de la religion. Les modernistes reconnaissent que ces résultats « entraînent la nécessité de changer la conception de l'inspiration, de la révélation, et de distinguer, pour ce qui regarde le Nouveau Testament, entre l'histoire réelle et l'histoire interne, entre le Christ historique et le Christ mystique ou de la foi. Ils proclament indiscutable le fait que la tradition catholique, c'est-à-dire la transmission vivante de l'esprit religieux qui jaillit de l'Évangile, a subi de profondes révolutions, en ce qui concerne son expression théorique, à mesure qu'elle a passé de la prédication messianique du Christ aux Pères hellénistes du IIe siècle, aux controversistes antignostiques, aux définitions des premiers conciles œcuméniques, aux docteurs du moyen âge, à la systématisation scolastique, aux formules du Concile de Trente; la constatation loyale, de cette évolution les a amenés, pour main-

tenir leur foi, « à la conception d'une permanence du divin dans la vie de l'Église, pour laquelle toute nouvelle formule doctrinale et toute nouvelle institution juridique, en tant qu'elles tendent plus ou moins consciemment à la conservation de l'esprit religieux de l'Évangile, ont en elles-mêmes des raisons justificatives de s'établir et de durer ». « Personne ne peut contester les résultats de la science historique ; nous prenons donc hardiment le parti de nous en accommoder. La critique moderne a renouvelé les horizons de l'histoire ; elle constitue un instrument délicat et compliqué dont nous nous promettons d'user simplement pour évoquer, sans fiction ni chimère les faits enfouis dans les ténèbres du passé. Nous obéissons à une logique élémentaire en appliquant cette méthode aux traditions et aux documents religieux. En outre, nous sommes, ce faisant, fidèles à un principe théologique orthodoxe d'après lequel, parmi les *lieux théologiques*, c'est-à-dire parmi les sources dont on tirait les enseignements de la foi, l'Écriture occupe la première place et doit, par conséquent, être étudiée avec la plus sérieuse attention, afin que les démonstrations basées sur elle ne reposent point sur le sable » (pp. 26-28).

La *Revue de synthèse historique* a déjà publié bon nombre de précieuses études où, pour de vastes périodes historiques ou pour des groupes d'événements ayant un lien théorique, sont exposés à la fois l'état de la question et sa biographie raisonnée. M. Georges Weill a consacré l'une de ces études, pendant l'année 1907, au *Catholicisme français au* XIXe *siècle* (Impr. Cerf, tirage à part de 48 pages in-8°). On sait que M. Georges Weill, qui a plusieurs fois déjà traité de questions réputées d'une actualité brûlante, a l'habitude de ces travaux qui exigent des qualités exceptionnelles de critique objective : ici encore il a fait preuve d'un extraordinaire « détachement » scientifique, qu'il parle du Concordat, du parti-prêtre, de la loi Falloux, de la presse catholique sous le second Empire, du Syllabus ou de la démocratie chrétienne contemporaine. Il va sans dire que la biographie, qui ne saurait être exhaustive, possède ce même mérite d'un équilibre constamment maintenu. Apologistes et détracteurs liront probablement cet opuscule avec passion ; les historiens simplement historiens en feront leur bon et sûr profit.

*
* *

La *Société Asiatique*, dans sa séance du 13 décembre 1907, a entendu la lecture de deux mémoires qui intéressent nos études et dont nous reproduisons le compte-rendu *in extenso*.

M. *Halévy* a résumé le contenu du *papyrus araméen d'Éléphantine*, publié par M. Sachau, de Berlin. C'est la copie d'une supplique que les prêtres juifs de cette ville avaient adressée au gouverneur perse de la Judée, Bagoès, pour obtenir la permission de reconstruire le temple et l'autel qu'un stratège perse gagné par les prêtres du dieu égyptien Khnoum avait détruits de fond en comble.

dans la troisième année de Darius II (477-476 av. J.-C.). La description de leur douleur est faite dans ces termes touchants : « Depuis trois ans nous portons des cilices, nous versons des larmes et nous jeûnons ; nos femmes sont comme des veuves, nous ne nous parfumons pas et nous ne buvons pas de vin ». Les pétitionnaires relèvent ce fait que leur temple fut construit au temps des rois égyptiens, et qu'il fut respecté par Cambyse lorsqu'il détruisit les temples des dieux égyptiens. L'importance historique de ces données est extraordinaire à plusieurs points de vue, car elles mentionnent aussi le gouverneur de Samarie, Sanballat, et Jean, grand prêtre de Jérusalem. Le dieu juif est écrit *Yahu* et le sanctuaire est désigné par le mot *agora*, employé souvent dans les versions targumiques. Ce mot a passé en sanscrit, sous la forme *agdra*, sans doute en même temps que l'écriture araméenne a pénétré dans l'Inde, vers 325, à la suite de l'expédition d'Alexandre.

M. *Vinson* a présenté quelques remarques sur les *pagodes du sud de l'Inde*, et particulièrement de l'Inde française. Ces pagodes sont presque toutes çivaïtes, mais le dieu qu'on adore dans chacune d'elles est une forme de Siva investie de fonctions spéciales, qui rappellent sans doute des cultes populaires antérieurs. Il serait intéressant de rechercher sous les variétés du çivaïsme actuel les traits caractéristiques de ces religions indigènes. Les principales pagodes qui se trouvent sur le territoire français sont celles de Tirunallar, près de Karikal, et celles de Villenour et de Bahour, situées respectivement à 15 et 23 kilomètres de Pondichéry. A Villenour, on adore le dieu Kamiça, qui donne la fécondité aux femmes. La légende du sanctuaire, qui est, comme à l'ordinaire, sous forme de purâṇa, raconte l'histoire de la bayadère Sarvâriga-sundari, qui eut un fils d'un prince rencontré au retour de son pèlerinage à Villenour. Un manuscrit de la Bibliothèque nationale donne les images des divinités adorées dans le Sud : parmi elles figure celle de Kâmiça. MM. Guimet et Sénart ont fait quelques observations au sujet de ces conclusions.

Le premier numéro de la *Revue des Etudes ethnographiques et sociologiques* paru en janvier tient largement les promesses contenues dans le programme que nous avions reproduit dans notre chronique de septembre-octobre ; nos lecteurs y trouveront déjà un appréciable contingent de faits et de remarques utiles à l'histoire des religions des non-civilisés et au folklore religieux. M. *Frazer* a donné à la jeune Revue, comme article liminal, un substantiel chapitre (*S. George and the Parilia*) de la troisième édition, sous presse, de son *Golden Bough* ; notre collaborateur M. Goblet d'Alviella a rendu compte, en tête de la Revue des livres, de l'ouvrage de P. B. Pratt : *The Psychology of religious belief* et les deux analyses dues à M. Van Gennep, l'une d'un livre de Koch-Grünber et l'autre d'un livre de G. Jacob, mettent en relief une fois de plus la conception que se fait M. Van Gennep des faits religieux conçus dans leur identité avec les faits ethniques et sociologiques. Les notices bibliographiques, brèves et précises, les sommaires de revues d'anthropologie et d'histoire religieuse complètent très

utilement la physionomie de ce premier numéro dont on ne peut que louer le cadre bien net et le solide contenu.

La livraison de février contient un important article de M. Andrew Lang sur l'Exogamie (en anglais), une étude de M. Maurice Delafosse sur le peuple Siéna ou Sénoufo et une note substantielle de M. Gabriel Ferrand sur le Calendrier malgache et le Fandruana.

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Séance du 20 décembre 1907. — M. *Cagnat* lit une note de M. Alfred Merlin, directeur des antiquités et Arts de Tunisie, sur une mosaïque africaine représentant le jugement entre Minerve et Neptune.

Séance du 27 décembre. — M. *Philippe Berger* communique, de la part de M. A. Merlin, une inscription punique découverte à Carthage. C'est l'épitaphe de la prêtresse d'un dieu Sokarona, inconnu jusqu'ici. Le nom du beau-père et de l'aïeul de la prêtresse sont Karijaton et Kartmasal; peut-être faut-il voir dans la première partie de ces noms l'éponyme de la ville de Carthage, peut-être faut-il y voir une abréviation du nom de Melkart.

Séance du 2 janvier 1908. — Le P. R. *de Jerphanion* lit une notice sur les églises de Gueurémé et Soghanle (Cappadoce). Il a relevé le plan, copié les inscriptions et photographié les peintures de ces chapelles souterraines monolithes. Ces peintures disparaissent chaque jour de plus en plus. Les parois verticales des chapelles sont, selon l'usage byzantin, occupées par des théories de saints debout, dans des poses hiératiques, traités d'une manière uniforme, d'après des modèles immuables.

Séance du 11 janvier. — L'Académie procède à la nomination de la commission du prix Lefèvre-Deumier (mythologies, philosophies et religions comparées) à décerner pour la première fois cette année. Sont élus MM. Bréal, Senart, Foucart, Boissier, Alfred Croiset, Philippe Berger, S. Reinach, Chavannes.

Séance du 17 janvier. — M. *Letourneau*, architecte diplômé, présente les aquarelles et les photographies de mosaïques qu'il a mises au jour à Saint-Sulpice de Salonique, au cours d'une mission à lui confiée par le Ministère de l'Instruction publique en 1907. Ces mosaïques décorent entièrement la coupole et l'abside de l'église. M. Bréal les a étudiées dans une note que lit M. Letourneau. Elles seraient, les unes du VIIe, les autres du Xe ou du XIe siècle. La Madone de l'abside est du VIIIe siècle, sur un fond du VIe. Ces mosaïques forment une suite incomparable pour l'histoire de l'art byzantin.

Séance du 31 janvier. — M. *Héron de Villefosse* lit, au nom du P. Delattre, une note sur un puits rempli de squelettes, découvert non loin de la basilique de Mcidfa. Au-dessous d'un amoncellement d'ossements d'environ 30 mètres de hauteur, le P. Delattre a recueilli des débris d'inscriptions dont deux renferment le nom de *Perpetua* et dont deux autres appartiennent à des épitaphes de la

gens Vibia. Or, sainte Perpétue martyrisée à Carthage, s'appelait Vibia Perpetua. Le P. Delattre en conclut que le terrain sur lequel il a fait cette découverte appartenait à la famille Vibia qui possédait là, sur son propre domaine, une sépulture privée. Il croit aussi que le puits rempli de squelettes avait pu recevoir les corps des nombreux donatistes qui, en 317, trouvèrent la mort dans le *Basilica majorum* en résistant à main armée à l'édit de Constantin leur enjoignant de rendre aux catholiques leurs églises (C. R. dans *Rev. Crit.*, VI, 1908).

M. *Paul Monceaux* étudie la chronologie des ouvrages de saint Augustin entre les années 396 et 404. A l'aide d'une correction très simple dans l'en-tête d'un document on peut établir toute cette chronologie et déterminer la date des divers ouvrages, notamment des *Confessions*, qui ont été écrites à la fin de 397 ou au début de 398.

M. *Collignon* fait une communication sur une statuette grecque archaïque du Musée d'Auxerre. Cette statuette en pierre calcaire appartient à la série des figures féminines en forme de *xoanon* et représente une femme, probablement une orante. Elle offre des particularités de costume intéressantes et, comme type, s'apparente aux œuvres de l'école crétoise du VIe siècle.

P. A.

ALLEMAGNE

— 1° La 4e livraison du tome II de la publication « Ex Oriente lux » (Leipzig, Pfeiffer) contient une intéressante étude sur les légendes relatives à la création et à la chute de l'homme dans la littérature religieuse juive et islamique (*Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen und moslemischen Sagenkreise*; in-8 de 84 p.; prix : 1 m. 60). Ce genre de travaux rend de grands services en permettant à ceux qui ne sont pas talmudistes de connaître facilement ce qui concerne le sujet choisi dans cette immense compilation du Talmud. On peut ne pas toujours partager les opinions de l'auteur, mais les documents qu'il fait connaître n'en gardent pas moins leur valeur.

— 2° M. A. *Resch* a publié dans les « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » (nouvelle série, t. XV, fasc, 3 et 4; prix : 10 m.) une nouvelle édition entièrement refondue de son ouvrage bien connu : *Agrapha*. Le sous-titre est cette fois : « Ausserkanonische Schriftfragmente ». Il a complètement remanié la disposition de la première édition, abrégé certains articles, tandis que d'autres ont été développées; il en a rajouté de nouveaux et notamment toute une section de citations de l'Ancien Testament ou tout au moins d'écrits sacrés juifs cités dans la première littérature chrétienne, qui ne se retrouvent pas dans l'Ancien Testament canonique. Les autres Agrapha, on le sait, sont les paroles citées comme paroles de Jésus ou paroles sacrées qui ne figurent pas dans notre Nouveau Testament canonique. L'ouvrage se termine par une

soixantaine de pages de conclusions. M. Resch est toujours féru de son idée qu'il y a eu un Evangile primitif qui a été à la fois la source de nos évangiles synoptiques et de l'Évangile paulinien.

M. E. Schürer résume son jugement sur ce grand ouvrage dans le n° 1 de la « Theologische Literaturzeitung » (4 janvier 1908) en ces termes : « Dans cette refonte comme dans la première édition M. *R.* a fourni une abondance de matériaux utiles, dont nous devons lui être reconnaissants..... Mais, sans ménager cette reconnaissance, il faut cependant dire que la valeur de l'œuvre consiste presque exclusivement dans la réunion des matériaux ». Cette appréciation sera ratifiée, croyons-nous, par tous ceux qui ont étudié de près l'œuvre de Resch. C'est le produit d'une patience inlassable et d'une érudition abondante. Il n'y a presque rien a en tirer pour l'histoire primitive du christianisme.

— 3° L'éminent professeur de Göttingen, W. *Bousset* a publié récemment, comme dixième fascicule des « Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments » un remarquable ouvrage : *Die Hauptprobleme der Gnosis* (vol. in. 8 de VI et 398 p.; prix : 10 m.). La Revue consacrera ultérieurement un compte rendu détaillé à ce livre. Il nous suffira ici d'en signaler le contenu. Après une courte introduction où il montre que c'est l'histoire des religions de l'antique Orient qui doit nous donner la clef des idées et des représentations directrices des multiples systèmes gnostiques et permettre ainsi d'aborder avec de meilleures chances de succès la reconstitution de ces systèmes d'après les témoignages incomplets dont nous disposons, M. Bousset étudie en huit chapitres : *a*. Les sept (sc. esprits) et la Mère ; — *b*. La Mère et le Père inconnu ; — *c*. Le dualisme de la Gnose ; — *d*. L'homme originel ; — *e*. Les éléments et les hypostases ; — *f*. La représentation du Rédempteur gnostique ; — *g*. Les mystères (chez les gnostiques) ; — *h*. La genèse des systèmes gnostiques. — Une cinquantaine de pages de notes additionnelles et un index détaillé complètent ce livre du plus haut intérêt, où l'auteur n'a pas la prétention de résoudre les gros problèmes de l'origine du gnosticisme, mais simplement de renouer le lien entre les systèmes gnostiques à nous connus et le syncrétisme des religions orientales dont ces systèmes émanent.

— 4° Dans ses *Neue Untersuchungen ueber die Geschichtlichkeit der Juditherzählung* (Leipzig, Haupt, 1907; in-8° de VII et 158 p.; prix : 6 m.) M. *Fr. Steinmetzer* dissèque le livre de Judih et y reconnaît quatre recensions successives. L'histoire originelle et réelle remonte, d'après lui, comme d'après MM. Delattre et Vigouroux, à l'époque du roi d'Assyrie Assurbanipal ; elle aurait été combinée d'abord avec des épisodes de la campagne de Cyrus contre la Lydie, ensuite avec des souvenirs de la reconstitutitution de la communauté juive du temps du grand prêtre Jojakim. Enfin ce thème déjà tant de fois exploité aurait été adapté aux luttes des Macchabées contre Antiochus Épiphane.

∴

La librairie C. Marhold, à Halle a. S., publie depuis le mois d'avril 1907 un périodique intitulé : *Zeitschrift für Religionspsychologie*, avec le sous-titre significatif : *Grenzfragen der Theologie und Medizin* (livraisons mensuelles de 2 à 3 feuilles in-8°; prix : 10 m. par an). La direction en est confiée à un médecin, le Dr *Joh. Bresler*, de Lublinitz (Silésie). Les articles publiés jusqu'à présent émanent surtout de physiologistes.

∴

La *Deutsche Orient-Gesellschaft* déploie une remarquable activité. D'une communication publiée par la direction il ressort que la mission envoyée en Palestine pour étudier les ruines des synagogues en Galilée, composée de l'architecte Kohl et du professeur Watzinger, a réuni des matériaux suffisants pour une grande publication. Une autre mission, confiée aux professeurs Sellin, de Vienne, Watzinger, de Rostock, et à l'architecte Langenegger, va entreprendre des fouilles méthodiques à Jéricho. D'autre part le professeur Winckler, de Berlin, a dirigé des recherches archéologiques pendant l'été de 1907, à Boghasköi, un des centres de l'ancienne puissance des Hittites; il y a trouvé d'importantes tablettes contemporaines de Tell-Amarna, qui paraissent devoir jeter un jour précieux sur les relations des Hittites avec l'Égypte et la Mésopotamie.

La Société entretient aussi grande activité en Égypte. Ses délégués achèvent le déblaiement de la pyramide d'Abousir et des terrains avoisinants, où ils ont déjà fait une ample moisson de reliefs de l'Ancien Empire (Ve dynastie). Ils se préparent à entreprendre ensuite des fouilles méthodiques à Tell-Amarna, la capitale éphémère d'Aménophis IV.

ANGLETERRE

Le rev. *D. A. Fotheringham* a publié chez Deighton Bell et Cie, à Cambridge, un petit volume de v et 143 p. in-8° intitulé : *The chronology of the Old Testament* (prix : 3 sh.) qui mérite d'être signalé. L'auteur fait grand cas de la précision des livres historiques de l'Ancien Testament et ne voit dans les documents égyptiens ou assyro-babyloniens qu'un moyen de contrôle plutôt qu'une norme chronologique. Il place la sortie d'Égypte en l'an 1247 (5e année de Menephtah) et la prise de Samarie en 711. On voit qu'il ne craint pas de s'écarter des dates généralement admises.

J. R.

ITALIE

L'*Académie des Sciences de l'Institut de Bologne* a reçu une nouvelle consécration officielle par le décret royal du 17 mars 1907. Ce même décret ratifiait l'adjonction à cette académie d'une classe de sciences morales, divisée en deux sections : Sciences historiques et philologiques et Sciences juridiques. Comme la classe primitive des sciences physiques, chacune de ces deux sections nouvelles publie tous les ans un volume de Mémoires et un volume de comptes-rendus. Nous avons reçu les deux premiers tomes parus récemment à Bologne (libr. Gamberini et Parmeggiani. 2 vol. in-4° de 116 et 160 pages). Ces deux luxueux volumes renferment les mémoires lus par les membres des deux sections dans la première année d'exercice (1906-1907). Bien qu'aucun de ces mémoires n'ait directement trait aux questions qui font l'objet de nos études, nous en citerons le sommaire, qui prouve déjà tout ce qu'on est en droit d'attendre de ce groupe scientifique : « Prof. A. Trombelli : Essais de glottologie générale comparée. — Prof. E. Costa : La préture de Verrès. — Prof. G. Brini : De quelques leçons des Pandectes. — Prof. A. Gaudenzi : Le développement parallèle du droit lombard et du droit romain à Ravenne. — Prof. G. Albini; La *Liber Isottaeus* et son auteur. — Prof. L. Rossi : La nature juridique du droit électoral politique. — Prof. E. Costa : Cicéron jurisconsulte. — Prof. G. Brini : Sur les obligations naturelles dans le droit commun. Déjà d'ailleurs les questions religieuses ont été abordées, et probablement avec fruit, dès la seconde année d'exercice des nouvelles sections : au nombre des lectures mentionnées dans le compte rendu sommaire des travaux pour l'année 1907-1908, nous relevons le titre d'un mémoire du Prof. Francesco Acri sur « Saint Thomas et Aristote ». Nous espérons donc beaucoup de la section historico-philologique de l'académie bolonaise.

P. A.

SUÈDE

Främmande Religionsurkunder i urval och öfversättning (Stockholm, Hugo Gebers). Sous ce titre notre collaborateur, le professeur *Nathan Söderblom* a entrepris, avec le concours de plusieurs collaborateurs, la publication d'un recueil de textes religieux en traduction suédoise, destinés à faire connaître au public suédois les documents sacrés des principales religions de l'humanité. L'ensemble comportera vingt livraisons, d'une couronne chaque, dont treize ont déjà paru.

Ce recueil est divisé en trois parties. La première contient une introduction rédigée par M. Söderblom pour faire connaître la nature et la valeur des documents religieux, dont les deux autres parties donneront des extraits. Elle se

subdivise ainsi : I. Les documents des religions scripturaires : 1° Le Véda; 2° L'autorité du Véda; 3° Le Siddhânta; 4° Le Tripitaka; 5° Littérature postcanonique de l'Inde; 6° L'Avesta; 7° Le Coran; 8° La littérature du Soufisme; 9° L'origine surnaturelle des livres canoniques. — II. La littérature religieuse de la Chine et du Japon. — III. Revue d'autres textes religieux autorisés. Cette première partie se terminera par un index portant sur l'ouvrage entier.

Dans la seconde partie le professeur Johanson traduit des hymnes védiques, des extraits des Brahmanas et des Upanishads, des fragments de la Bhagavadgita, des textes du Siddhânta, du Tripitaka et d'autres documents bouddhiques, quelques courts spécimens des philosophies Sankhya et Vêdânta, tandis que M. E. Heuman interprète une vingtaine de pages de textes tamouls et M. Hedberh traduit des morceaux du Ramâyana et quelques pages prises dans les écrits du Brahmo-Somaj. M. Söderblom présente des passages de l'Avesta, des écrits pehlvis et des inscriptions achéménides. Enfin M. Zettersléen, son collègue à l'Université d'Upsala, donne des extraits considérables du Coran et de la littérature soufite. Cette seconde partie comportera environ 860 pages d'impression.

Dans la troisième partie M. E. Folke fera connaître des morceaux des écrits religieux classiques de la Chine et M. Söderblom des textes shintoïstes, d'après les traductions allemandes ou anglaises. Les peuples dits « de la nature », c'est-à-dire les non civilisés seront représentés par des prières, des formules magiques, des mythes, etc., recueillis par des missionnaires suédois. Enfin les religions disparues auront aussi leur part : textes égyptiens par M. Andersson, de l'Université d'Upsala; textes babyloniens et assyriens, par M. Myrhman; textes grecs, par M. Sam Wide, également de l'Université d'Upsala; textes latins, par M. W. Lundström, de l'Université de Gothembourg; textes nordiques, par M. von Friesen, d'Upsala; quelques spécimens des religions précolombiennes de l'Amérique. Cette troisième partie formera un ensemble d'environ 300 pages.

J. R.

Le Gérant : Ernest Leroux.

LES

ASURAS DANS LA RELIGION VÉDIQUE

Le mot *asura* est employé dans le Rig-véda pour désigner aussi bien les dieux que leurs ennemis. En général il sert d'épithète aux dieux, *devas* et son emploi comme dénomination des êtres qui leur sont hostiles est relativement rare. Par contre dans la littérature védique postérieure le mot *asura* est une appellation exclusivement réservée aux ennemis des *devas*. Le sens du mot a donc subi un changement remarquable. Après avoir eu une signification qui permettait de l'employer comme épithète des dieux il est devenu une appellation des mauvais esprits.

Les hypothèses qui ont été mises en avant pour expliquer ce changement de sens peuvent être rangées en deux catégories principales.

Tantôt on a supposé qu'il était la conséquence de quelque rencontre hostile entre les Hindous et les Persans; tantôt on a prétendu que l'explication devait résider dans le mot lui-même ou dans le concept *asura*.

L'hypothèse du conflit a été formulée pour la première fois par Martin Haug. Il rapprochait le changement que le mot *asura* avait subi chez les Hindous, de l'évolution en sens tout à fait contraire qui s'était produite dans la religion persane. Dans cette religion le mot *ahura* devint le nom du dieu monothéiste Ahura Mazda; et le mot qui correspondait à l'hindou *deva* eut en persan le sens de mauvais esprit. Cette évolution en sens diamétralement opposé de la terminologie des deux peuples parents était d'après Haug la conséquence d'un conflit survenu entre eux à l'époque

préhistorique. Après avoir longtemps vécu côte à côte les deux peuples se seraient séparés au milieu de pénibles luttes religieuses, et ainsi le nom du dieu suprême des Perses aurait pris chez les Hindous le sens de diable et réciproquement.

En formulant sa théorie, Haug n'avait pas tenu compte de la chronologie. C'est seulement après la réforme à laquelle se rattache le nom de Zarathustra que Ahura Mazda devint le dieu suprême de la religion persane ; et c'est seulement par suite de cette réforme que les daeva qui gênaient l'hégémonie de Ahura Mazda devinrent des puissances du mal. Mais cette réforme doit en tous cas être sensiblement postérieure à l'époque qui se reflète dans les hymnes de Rig-véda. Déjà donc pour cette raison, le fatal conflit ne peut pas avoir eu lieu comme Haug se l'imaginait.

Aussi Bradke et Hillebrandt ont-ils ultérieurement modifié la théorie de Haug du moins en ce qui regarde la chronologie. Bradke place le conflit entre les deux peuples à une date sensiblement postérieure à celle que lui assignait Haug. Il doit s'être produit, d'après lui, après que les deux peuples eurent vécu séparés un assez long temps, sans cependant s'être éloignés assez pour que les Hindous ne pussent plus reconnaître dans le Ahura Mazda des Perses leur propre asura. Le changement de sens du mot *asura* proviendrait en tous cas de l'opposition des Hindous védiques aux Iraniens de l'Avesta[1].

Hillebrandt a encore modifié la théorie. Il place le conflit en question à l'époque qui sépare la composition du Rig-véda de celle des Brâhmaṇas. Le changement de sens s'étant produit pendant cette période, le conflit qui en est la cause doit également d'après lui s'être produit à cette même époque. Mais les adversaires des Hindous n'auraient pas été les Perses de Zarathustra : son nom ne se trouve jamais dans les textes

1) P. v. Bradke, *Dyâus Asura, Ahura Mazda und die Asuras*, Halle 1885, p. 109.

rapproché de celui d'asura. Les Hindous se seraient trouvés en contact avec des tribus persanes dont la religion n'aurait pas subi l'influence du prophète[1].

Mais, d'une part, le nom de Zarathustra ne figure pas dans les documents religieux védiques, et d'autre part les Perses ne sont jamais mentionnés en rapport avec les Asuras. Un conflit assez considérable pour qu'un des peuples ait employé désormais le nom du dieu de l'autre comme dénomination des esprits mauvais aurait dû laisser des traces assez sensibles. Comme aucune mention historique n'a été conservée de ces luttes entre les deux peuples, il est difficile de se représenter de quelque manière comment elles ont pu se produire. Il est surtout difficile de comprendre comment elles auraient pu avoir une intensité assez forte pour avoir un tel résultat dans le domaine religieux. Et d'ailleurs la religion de ces Persans, étrangers à l'influence de Zarathustra, est trop peu connue pour qu'on ait vraiment le droit de la faire intervenir dans le débat.

L'objection adressée en son temps par Justi à la théorie de Haug l'atteint encore malgré les modifications qu'elle a ultérieurement subies[2]. Justi soutenait qu'on ne constate aucune opposition entre les deux religions, là où précisément elle aurait dû apparaître le plus fortement, c'est-à-dire dans le culte.

L'offrande du haoma fut pendant toutes les périodes de l'évolution de la religion persane le centre du culte, et c'est la même place qu'occupe le sacrifice du soma dans la religion hindoue. Il n'y a pas de trace d'opposition dans ce domaine où cependant un tel contraste aurait dû surtout être sensible.

La théorie qui cherche la cause du changement d'emploi du mot asura dans la signification même du mot est représentée tout d'abord par Darmesteter. Celui-ci ne

1) Alfred Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, Breslau 1891-1902, III, p. 439.
2) *Göttinger gelehrte Anzeigen*, 1866, p. 1459.

fait pas entrer en ligne de compte les conflits politiques : il estime que la question est de nature purement linguistique. D'après lui il n'y a « nul changement dans les idées mais seulement dans l'usage d'un mot[1] ». Mais Darmesteter n'indique pas la cause de ce changement lexicographique et cependant ce changement est assez remarquable pour mériter une explication. Un mot ne change pas tout d'un coup de sens, comme par caprice.

Oldenberg cherche l'explication dans un désaccord entre le sens du mot et l'évolution ultérieure de conceptions religieuses. D'après lui le sens du mot asura n'a jamais complètement coïncidé avec le sens du mot deva. Il a toujours été en rapports très étroits avec le mot mâyâ, sorcellerie. Un asura a été un être qui avait ce pouvoir mystérieux de sorcellerie. Cet élément que le mot a renfermé en lui depuis le commencement s'est, au cours de l'évolution, manifesté d'une manière plus frappante, précisément à cause du contraste avec le concept divin plus élevé qui se formait petit à petit. Par suite le mot est sorti de l'usage comme dénomination des dieux et a servi seulement à désigner les mauvais esprits, égaux aux dieux dans la mesure où ils possédaient une puissance magique[2]. Mais cette théorie n'explique pas pourquoi précisément on a donné aux asuras, comme un attribut nécessaire, cette puissance magique ni pourquoi ce concept ne s'est pas développé parallèlement avec les autres notions religieuses.

On ne voit pas non plus pourquoi la dénomination *asura* est donnée avec prédilection dans le Rig-véda à un certain groupe d'être divins, et pourquoi nous y trouvons deux groupes d'êtres divins, les asuras et les devas.

Aucune des théories formulées ne peut donc être considérée comme donnant une explication pleinement satisfaisante de ce changement si remarquable dans le sens du mot *asura*.

1) *Ormazd et Ahriman*, p. 268.
2) Hermann Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Berlin 1894, p. 163.

I

La différence entre la manière dont les asuras sont représentés dans le Rig-véda et dans les Brâhmaṇas ne repose peut-être pas seulement sur le fait que ces textes appartiennent à des époques différentes. L'explication peut résider dans ce fait que les Brahmaṇas ont, malgré leurs spéculations théologiques et liturgiques, conservé un certain nombre d'éléments mythiques, et par là même plus de représentations populaires qu'il n'en figure dans les hymnes de sacrifice du Rig-véda. En tout cas l'image des asuras que nous donnent les Brâhmaṇas concorde dans les grands traits avec celle du Rig-véda, quoiqu'elle y soit plus poussée et y contienne plus de renseignements sur la nature des asuras que l'on n'en trouve dans le Rig-véda.

Les devas et les asuras sont dans les Brâhmaṇas des classes différentes d'êtres divins. Tous deux sont des créations de Prajâpati. Les asuras sont les plus âgés, les devas les plus jeunes. Ils sont représentés constamment comme s'étant témoigné une hostilité réciproque. Ils se sont disputé l'occupation du pays. Pendant ces luttes les devas disaient : « Vainquons les asuras pendant l'offrande par udgîtha ». Ils disaient à Vâc : « chante-nous udgîtha ». De cette manière les asuras furent vaincus[1]. Les luttes que les deux adversaires se sont livrées sont racontées d'une manière plus ou moins détaillée[2]. Souvent on dit que les devas ont eu d'abord le dessous, mais qu'ensuite ils se sont assuré le triomphe[3]. Les *asuras* se seraient en outre construit trois forteresses ; une sur terre, de fer, une d'argent dans l'air, et une d'or dans le ciel. Les devas s'en seraient emparés finalement, à l'aide des hymnes de sacrifice. Le résultat des luttes a toujours été la victoire des devas.

1) *Bṛhadâranjakopanisad*, éd. Böhtlingk, Saint-Pétersbourg 1889, I, 3, 2.
2) *Aitareya Brâhmana*, éd. Haug, Bombay 1863, I, 3, 14.
3) *Ibid.*, I, 4, 23.

Le chef des devas a été tantôt Indra, tantôt Soma. Indra apparaît généralement comme le véritable vainqueur des asuras[1]. L'hostilité qui règne entre les asuras et lui est si marquée que Prajâpati dut immédiatement après sa naissance le cacher pour le mettre à l'abri des mauvais desseins des asuras[2]. Dans d'autres circonstances les devas auraient eu le dessous jusqu'au moment où Soma se mit à leur tête[3]. Grâce à son énergique intervention, la fortune changea. Tout naturellement les asuras ont souvent conspiré contre la vie du roi Soma. Mais leurs perfides projets échouèrent grâce à l'intervention d'Agni[4].

Comme on peut le voir d'après toutes ces citations, les sacrifices ont joué un rôle décisif dans ces luttes. Les asuras auraient essayé d'imiter tous les sacrifices offerts par les devas pour devenir aussi puissants qu'eux[5]. Mais les asuras se rendaient toujours coupables d'une négligence ou d'une autre, qui faisait échouer leur tentative[6].

Étant donné que le sacrifice était une arme aussi puissante dans la lutte, il est naturel que les asuras aient fait tout ce qui était en leur pouvoir pour empêcher les devas d'en tirer parti. Quand les devas faisaient un sacrifice les asuras les attaquaient en disant : « Vous ne devez pas sacrifier, vous ne devez pas accomplir le sacrifice ». Mais alors les devas disaient à Indra : Tu es le plus grand et le plus puissant de nous tous. Tiens tête à ces ennemis. Alors Indra et Bṛhaspati chassaient les asuras vers le sud[7]. Les dieux tiennent aussi les asuras à l'écart de leurs sacrifices en portant le feu tout autour de l'animal sacrifié[8]. Les adorateurs des devas

1) *Ibid.*, II, 2, 16; IV, 1, 5; VI, 5, 36. *Çatapatha Brâhmaṇa*, IX, 2, 3, 2. *Sacred Books of the East*, XLIII, p. 192.

2) *Taittirîya Brâhmaṇa*, I, 5, 9, 1.

3) *Aitar. Br.*, I, 3, 14.

4) *Ibid.*, I, 5, 30.

5) *Ibid.*, II, 4, 31.

6) *Ibid.*, II, 5, 36; IV, 4, 40; VI, 2, 4; VI, 5, 36.

7) *Çat. Br.*, IX, 2, 3, 2. *S. B. E.*, XLIII, p. 192.

8) *Aitar. Br.*, II, 2, 11.

ont appris à employer le même moyen pour protéger leurs offrandes des asuras intrus. Dans un certain nombre de sacrifices on creuse un fossé ou un sillon au sud ou à l'ouest du dakṣina en prononçant des conjurations contre les asuras. On y place ensuite un tison pris au feu du sud pour protéger des asuras qui prennent des formes différentes[1].

Parfois le contraste entre les parties adverses revêt une forme moins matérielle. Les asuras diraient des mensonges tandis que les devas seraient fidèles à la vérité[2]. La puissance des asuras reposait sur la magie. Prajâpati donna aux asuras à leur naissance en apanage les ténèbres et mâyâ[3].

Plus importante que ce contraste moral est la lutte au sujet du sacrifice; car elle montre que le contraste qui sépare les devas des asuras est un contraste entre des cultes religieux différents. Il se manifeste dans cette affirmation que les asuras placent d'une manière incorrecte le feu du sacrifice[4]. Il se fait également jour dans cette appellation de *asurien* employée pour caractériser comme vicieuse une pratique sacrificatoire[5]. Ce ne sont donc pas seulement les devas et les asuras qui ont une manière différente de sacrifier, mais aussi leurs adorateurs. C'est pourquoi aussi on lit dans la loi de Manu que le sage dit que le bien de celui qui sacrifie avec zèle appartient aux devas, mais que le bien de celui qui n'offre pas de sacrifices appartient aux asuras[6].

Ce contraste dans le domaine du culte entre les devas et les asuras et entre leurs adorateurs respectifs repose sur une base plus large que des spéculations théologiques. Il est fondé sur une opposition de race entre deux peuples différents.

1) *Mânava Dharmaçastra*, III, 225. *S. B. E.*, XXV, p. 117. Hillebrandt, *Rituallitteratur*, Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, III, 2, p. 95, 115.

2) *Çat. Br.*, IX, 5, 1, 12. *S. B. E.*, XLIII, p. 257.

3) *Ibid.*, II, 4, 2, 25. *S. B. E.*, XII, p. 362.

4) *Tait. Br.*, I, 1, 4, 4.

5) *Çankhâyana*, *Çrauta sûtra*, XV, 15, 11.

6) *Mânava Dh.*, Ç., XI, 20; *S. B. E.*, XXV, p. 434.

Cela apparaît tout d'abord dans ce fait que les asuras passent pour avoir parlé une autre langue que les devas ; car ce doit être là l'explication la plus vraisemblable de ce récit d'après lequel les devas auraient pris le mot, *vac*, aux asuras. Ceux-ci se sentirent par là même vaincus et s'enfuirent aux cris de : *hé' lavoḥ, hé' lavoḥ*. D'après Sâyana c'était là une prononciation barbare du mot arayah ennemis. Tels étaient les sons incompréhensibles qu'ils firent entendre alors et celui qui parle ainsi est un mleccha. Aussi ne doit-on pas laisser un brahmane parler la langue mleccha, car c'est la langue des asuras[1]. Que cette expression *he' lavoḥ*, soit la déformation d'un mot aryen ou non, l'intention du récit est de faire ressortir ce fait que les asuras ne parlaient pas correctement. Les adorateurs des asuras ont donc parlé une langue barbare. Asura et mleccha vont ensemble. C'est pour cette raison qu'un royaume comme le Praj-jyotiṣa dans le Mahâbhârata est appelé tantôt un royaume mleccha, tantôt un royaume asura[2].

Qu'il y ait au fond de ces luttes une opposition de race, c'est ce qui découle aussi de ce fait que Indra est dit avoir vaincu les asurasya varṇa[3]. Varṇa, couleur, est employé comme dénomination des différentes castes. De même que les oppositions de race ont été déterminantes pour la division en castes, elles l'ont également été dans le contraste entre asuras et devas. Il y a également des données qui démontrent que les deux classes de dieux avaient des prêtres de race différente. On raconte que le roi Asamâti Râṭhaproṣṭha chassa son purohita Gaupâyana et en prit d'autres des familles Kilâtâ et Âkuli. Ceux-ci possédaient assurément la puissance magique des asuras, mais ils ne connaissaient pas le rituel. La raison en était qu'ils n'appartenaient pas à la race aryenne, mais à celle des habitants primitifs du pays[4].

1) *Çat. Br.*, III, 2, 1, 23 ; *S. B. E.*, XXVI, p. 31.
2) *Mârkaṇḍeya Purâṇa*, éd. Pargiter, t. VII, 44.
3) *Aitar. Br.*, VI, 5, 36.
4) *Indische Studien*, X, p. 33.

Le fait que les asuras avaient été le nom de dieux d'un peuple barbare est l'origine de l'expression d'après laquelle les asuras étaient des dieux serpents[1].

Les peuples barbares avec lesquels les Hindous se trouvèrent en contact furent d'abord et surtout les habitants vaincus du pays. Il est très problable que le peuple qui dominait dans le nord de l'Inde à l'époque de l'invasion des Aryens, n'appartenait pas à une seule et même race. La race qui constitua dans la suite la caste des çûdras n'a problablement pas été la seule avec laquelle les Aryens se trouvèrent en contact, quoiqu'il soit aussi vraisemblable que les envahisseurs n'aient pas fait de différence très grande entre les différentes races qu'ils avaient vaincues. C'est à ces races en tous cas qu'appartenait le peuple qui forma dans la suite la caste des çûdras. Aussi dit-on avec beaucoup de justesse que les çûdras sont des asuras[2].

Comme les différentes castes provenaient de races différentes elles avaient des mœurs et des coutumes différentes. Cette différence se reflète jusqu'à un certain point dans la législation hindoue. Parmi les différentes pratiques concernant la conclusion du mariage que connaissent les lois hindoues, il y en a une qui est interdite aux castes supérieures, mais permise aux *çûdras* et parfois aussi aux vaisyas. C'est l'achat de la fiancée[3]. Cette manière de conclure le mariage s'appelle *asurienne*. Il est tout naturel qu'elle soit permise à la caste qui est elle même *asurienne*. Mais ce qui prouve que ce mariage « asura » loin d'être une subtilité juridique répond à quelque chose de réel, c'est qu'il existe des lois particulières pour l'héritage quand le mariage a été conclu de cette manière[4].

1) *Mânava Dh.*, Ç., I, 37, *S. B. E.*, XXV, p. 15.

2) *Taitt. Br.*, I, 2, 6, 7.

3) *Gautama Dharmaçâstra*, IV, 17; *Boudhâyana Dh.*, Ç., I, 11, 20, 7; *Apastamba Dh.*, Ç., II, 5, 12, 1; *Mânava Dh.*, Ç., III, 24; 25; 31. *S. B. E.*, II p. 127, 195; XIV, p. 207; XXV, p. 80.

4) *Mânava Dh.*, Ç., IX, 197; S. B. E., XXV, p. 371.

Ce qui prouve encore que les asuras et les devas sont des races différentes, c'est que leurs modes de sépulture sont différents. Les adorateurs des devas font leurs sépultures quadrangulaires, tandis que ceux qui sont de nature asura, « ceux qui habitent au sud et les autres » les font rondes. Les premiers placent la tombe directement dans le sol, les derniers la construisent de manière qu'elle soit séparée du sol même par un lit de pierres[1]. Ceci fait ressortir le fait que les asuras habitent à l'est. Les Aryens pénétrèrent dans le pays par l'ouest et entrèrent petit à petit toujours plus avant vers l'est. Les asuras, habitants de l'est, doivent donc désigner la population qui habitait le pays avant l'invasion des Aryens.

La position qu'occupent les asuras dans le Mahâbhârata s'accorde également avec tout ce qui précède. Fausböll a démontré que les asuras ne désignent là rien d'autre que les habitants primitifs de l'Inde[2]. Cela paraît manifeste à la manière dont ils y sont mentionnés. On dit là qu'ils habitent dans les bois et dans les montagnes. Ils sont plus anciens que les devas et essayent à plusieurs occasions de détruire leurs sacrifices. Parfois ils concluent une alliance avec les Aryens et leur viennent en aide. Plusieurs des groupes entre lesquels se répartissent les asuras, portent le même nom que les tribus hindoustanes. « Dans de telles circonstances il est difficile de douter que les luttes entre asuras et suras (devas) n'aient été à l'origine une lutte entre les différentes tribus ».

Les résultats de l'étude de Fausböll sur la situation des asuras dans le Mahâbhârata, s'appliquent également jusqu'à un certain point aux Brâhmaṇas. Il convient seulement d'ajouter que la lutte entre les deux races a également été une lutte entre des religions différentes. Asura a été le nom, non seulement des habitants primitifs de l'Inde, mais encore de leurs dieux. Et il semble qu'on ait le droit de conclure que ce dernier emploi a dû être l'emploi primitif.

1) *Çat. Br.*, XIII, 8, 1, 5; *S. B. E.*, XLIV, p. 423.
2) *Indian Mythology according to the Mahâbhârata*, Londres 1903, p. 41.

II

Ainsi donc le mot asura est employé dans la littérature brâhmanique pour désigner les dieux adorés par les premiers habitants du pays. Il y a donc lieu de supposer que cet usage linguistique remonte à l'époque où les Aryens envahisseurs firent pour la première fois la connaissance directe des peuples qui avant eux dominaient dans le nord de l'Inde. Mais s'il en est ainsi cet emploi du mot asura doit pouvoir se constater aussi dans le Véda.

Le mot doit donc y avoir également le sens de puissances hostiles aux devas et à leurs adorateurs. Et ces puissances hostiles doivent être nommées quand il est question des peuples dont le pays fut conquis par les Aryens. C'est bien ce qui a lieu. Le mot asura a parfois dans le Véda le sens d'êtres divins qui combattent les devas et sont alliés aux ennemis des adorateurs des devas.

Dans le Véda dont la date de composition se rapproche le plus de la date de composition des Brahmaṇas, l'*Atharva-véda*, les asuras nous apparaissent sous une forme qui ressemble beaucoup à celle que nous leur voyons à l'époque postérieure.

Dans l'Atharva-véda les asuras nous sont montrés en général comme une classe d'être vaincus et domptés par les devas. La lutte qu'ils ont eu à soutenir n'est nulle part racontée. La cause de cette lutte et la manière dont elle s'est développée ne sont pas indiquées. Il est seulement fait, à maintes reprises, allusion à la victoire des devas sur les asuras[1]. Parfois cette indication apparaît sous une forme caractéristique pour l'Atharva-véda : telle ou telle amulette est célébrée, comme étant celle à l'aide de laquelle les devas vinrent à bout de leurs ennemis[2].

1) A. V., IV, 7, 3; XI, 5, 7; XI, 10, 15; XI, 12, 1.
2) A. V., II, 27, 3; IV, 19, 4; X, 3, 2.

Le chef des devas dans cette lutte c'est Indra. Quand Agni dans un passage[1] prend sa place, c'est évidemment parce que l'auteur du texte pense moins à la lutte entre les deux classes de dieux qu'à la puissance souvent célébrée du feu pour chasser les diables. C'est elle dont se sont servis les ṛṣis pour chasser les mauvais asuras. On pourrait croire qu'il y a comme une association d'idées entre la lutte contre les asuras et Indra. La suite du vers mentionne en effet comment Indra avec l'aide d'Agni triompha des paṇis. Dans une autre circonstance Soma, dont les rapports avec Indra sont toujours si étroits, est invoqué comme le vainqueur des asuras[2]. Par ailleurs c'est Indra qui est nommé quand un des devas est particulièrement célébré comme le vainqueur des asuras[3]. Sur ce point-là aussi les Brâhmaṇas et l'Atharva-véda sont complètement d'accord.

En général le mot asura est au pluriel dans l'Atharva-véda et désigne par conséquent une classe d'être divins. Dans quelques passages cependant on le trouve au singulier. Dans un de ces passages[4] le contexte ne permet pas de voir clairement jusqu'à quel point le mot sert ou non à désigner un esprit hostile. Il est dit dans le passage en question que le soleil jette les pierres sur le méchant et le bon, sur l'homme et sur l'asura. Le singulier désigne donc ici, tout à fait comme le pluriel dans les passages cités plus haut, une classe d'êtres et non un individu particulier. C'est ce qui ressort clairement de l'analogie avec les autres mots, bon, méchant, homme.

Dans l'autre passage par contre, c'est un individu déterminé qui est désigné par le nom asura[5]. On chasse dans une conjuration qui a pour but de protéger les femmes enceintes « l'asura, le noir, aux longs cheveux avec la tresse et le groin ».

1) A. V., IV, 23, 5.
2) A. V., VI, 7, 2.
3) A. V., II, 27, 3; VI, 63, 3; XI, 5, 7; XIX, 13, 3.
4) A. V., XIII, 4, 42.
5) A. V., VIII, 6, 5.

Keçin « aux longs cheveux » est dans le Ṛig-véda le nom d'un être qui apparaît dans la compagnie de Rudra[1]. Parfois le mot s'emploie comme dénomination de Rudra, Durgâ ou Viṣṇu[2]. Dans le Mahâbhârata le mot apparaît comme nom d'un mauvais esprit combattu par Indra. Il n'y a rien qui indique que cet asura aux longs cheveux de l'Atharva-véda doive être considéré comme le seigneur des asuras, un chef des diables ou quelque chose d'analogue. Le mot est simplement là l'épithète d'un mauvais esprit qui passe pour être dangereux pour les femmes en état de grossesse[3].

Le rapport qui existe entre les asuras et les premiers habitants du pays, les dasas ou dasyus n'apparaît pas souvent mais on le voit cependant avec une clarté suffisante pour qu'on puisse le constater, dans l'Atharva-véda. La victoire des devas sur les asuras est mise par exemple en parallèle avec la victoire d'Indra sur les dasyus, qui furent ainsi précipités dans les ténèbres les plus profondes[4].

La comparaison se change en identité, quand on demande que l'amulette chasse les ennemis comme Indra chassa les asuras barbares (dasyûnivâsurân)[5]. Dasyus et asuras ne sont là que les dénominations différentes des ennemis vaincus par Indra. Quand il est question dans un autre passage de la fille des asuras qui est la sœur des devas, il semble y avoir là l'indication que les asuras étaient la race divine la plus ancienne[6].

A cet égard par conséquent les données que nous trouvons sur les asuras dans l'Atharva-véda coïncident avec celles de la littérature védique postérieure. Mais le mot n'a pas toujours dans l'Atharva-véda ce sens de puissances ennemies des devas. Les asuras sont nommés parfois comme une

1) *R. V.*, X, 136.
2) Keçin, Böhtlingk, *Sanskrit-Wörterbuch*.
3) Muir, *Original Sanskrit texts*, 1-V, Londres 1872, IV, p. 350.
4) *A. V.*, IX, 2, 17.
5) *A. V.*, X, 3, 11.
6) *A. V.*, VI, 100, 3.

classe particulière d'êtres à côté des autres, tels que les devas, ṛṣis, gandharvas, sans qu'aucun contraste ne soit marqué[1]. Quand on dit d'une amulette qu'elle protège contre les armes de trait des devas et des asuras, on peut naturellement attribuer à ces deux sortes d'êtres le caractère de puissances dangereuses, mais aucune différence n'est indiquée entre eux[2]. On peut se demander jusqu'à quel point les asuras sont des puissances bonnes ou mauvaises, quand il est dit qu'ils ont enfoui dans le sol des remèdes que les devas dans la suite remettent au jour[3].

Quand il est seulement dit qu'ils ont enfoui des remèdes dans le sol, sans qu'on dise en même temps que les devas ont eu la peine de les déterrer, ils ont là un caractère voisin de ceux des dieux guérisseurs ordinaires[4].

Par contre il n'est pas certain si la femme asurī qui trouva la première le remède de la lèpre[5] est une créature humaine ou divine. Il est d'ailleurs très possible que ce soit là une créature mythique identique à l'asurī qui au moyen d'une plante aphrodisiaque s'assura l'amour d'Indra[6].

Les asuras ne sont pas considérés comme des puissances hostiles aux devas quand parmi les vœux du suppliant on voit figurer la « sagesse des asuras, des ṛbhus et des ṛṣis[7] », quand Indra est appelé : souverain des asuras[8] et quand Varuṇa ou Agni sont nommés asura[9].

Ce rôle de puissances hostiles aux devas que jouent les asuras dans la littérature védique postérieure et qui domine dans l'Atharva-véda, se retrouve aussi dans le *Rig-véda*. Mais il n'y est pas le rôle dominant. Dans le Rig-véda le mot

1) *A. V.*, VI, 141, 3; VIII, 9, 24; X, 22.
2) *A. V.*, IV, 10, 5.
3) *A. V.*, VI, 109, 3.
4) *A. V.*, II, 3, 3.
5) *A. V.*, I, 24, 2.
6) *A. V.*, VII, 38, 2.
7) *A. V.*, VI, 108, 3.
8) *A. V.*, VI, 86, 3.
9) *A. V.*, I, 10, 1; V, 27, 1.

asura est employé en général comme épithète des dieux.

D'après la statistique de Bradke[1] le mot figure 71 fois dans le Rig-véda, 57 fois au singulier, 4 au duel et 10 fois au pluriel ; 4 fois seulement le mot a au singulier un sens hostile aux devas ; par contre sur les dix fois que le mot figure au pluriel il a 8 fois ce sens particulier. La seule conclusion qu'on pourrait tirer de ce fait, c'est, semble-t-il que, les asuras, quand on se les représente comme un groupe d'êtres, ont à peu près le caractère d'une classe de dieux hostiles aux devas. Le mot a dû avoir en soi un sens assez neutre pour pouvoir servir d'épithète à la fois aux devas et à leurs adversaires.

Quand les asuras sont représentés comme des êtres ennemis des devas, c'est Indra qui apparaît comme leur véritable adversaire aussi bien dans le Rig-véda que dans le reste de la littérature védique. Un autre deva peut jusqu'à un certain point être considéré comme partageant avec lui cet honneur : Agni. Quand Indra et Agni sont appelés « tueurs d'asuras », les asuras sont évidemment considérés comme des puissances mauvaises[2]. C'est également le cas quand on implore Indra pour participer aux avantages qu'il a ravis aux asuras[3]. C'est encore de puissances hostiles qu'il s'agit quand on invoque Indra pour qu'il chasse les asuras ennemis des devas, désarmés[4], ou que Agni célèbre cette vertu chez Vâc, le mot, que les devas avec son aide sont venus à bout des asuras[5]. Comme c'est le cas dans la littérature védique postérieure, il est parfois question aussi dans le Rig-véda d'une manière tout à fait indéterminée de la victoire des devas sur les asuras[6].

Qu'il soit question des asuras désarmés ou de ceux

1) Bradke, *Dyâus Asura*, p. 22.
2) *R. V.*, VI, 22, 4 ; VII, 13, 1.
3) *R. V.*, VIII, 97, 1.
4) *R. V.*, VIII, 96, 9.
5) *R. V.*, X, 53, 4.
6) *R. V.*, X, 157, 4.

qu'Indra dépouille de leurs bien, rien ne nous oblige à voir dans les asuras autre chose que des adversaires purement humains. Différents passages montrent également d'une manière décisive que le mot a été employé comme dénomination des ennemis particuliers des Aryens adorateurs des devas, ces ennemis étant essentiellement les premiers habitants du pays, les dâsas ou dasyus.

Les luttes que les Aryens ont eu à soutenir contre eux ont encore laissé un écho dans les chants du Rig-véda. Naturellement au cours des siècles ces luttes et leurs héros ont perdu une bonne partie de leur caractère historique et un assez grand nombre de traits mythiques leur ont été ajoutés. Mais les récits de ces luttes ne peuvent pas être purement et simplement considérées comme mythiques. Les détails concrets rapportés au sujet de ces luttes sont assez nombreux pour démontrer qu'elles ont eu un fondement historique[1]. Quand nous lisons que quelques princes dâsas ont été assaillis pendant leur sommeil ou que Çambara s'est réfugié à la montagne et n'a pu être chassé qu'après de longues années de luttes, nous avons affaire à une tradition historique et non à la déformation mythique de phénomènes naturels.

Cependant derrière chacun de ces êtres combattus par Indra ne se cache pas un prince dâsa. Même quand tel est le cas originairement, le personnage tel qu'il nous apparaît dans le Rig-véda peut être de nature complètement mythique. Il faut par exemple rattacher au domaine du mythe un être comme Svarbhânu. C'était un asura qui engloutit Sûrya dans ses ténèbres si bien que toute les créatures avaient l'air de s'être perdues et ignoraient leur chemin. Ce Svarbhânu fut chassé du ciel par Indra qui détruisit l'effet de toutes ses pratiques magiques, si bien que les ténèbres furent dissipées et que le soleil retrouva sa puissance[2]. Le fond de ce mythe c'est l'éclipse de soleil. C'est là une version de la vieille

1) Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 156.
2) R. V., V, 40, 5, 9.

explication courante chez beaucoup de peuples de l'éclipse du soleil d'après laquelle le phénomène vient de ce qu'une sorte de démon ou de monstre entre en lutte avec le soleil et réussit un moment à avoir l'avantage. On retrouve également ce caractère éminemment mythique chez un autre des adversaires d'Indra, Namuci[1]. Il est asura et dâsa[2]. On le considère comme un prince des dâsas quand il est dit de lui qu'Indra tua le belliqueux Namuci et dépouilla les dâsas de leur puissance magique[3].

Un certain nombre de noms d'adversaires d'Indra par contre semblent les noms réels de princes indigènes, combattus par les Aryens envahisseurs. C'est l'impression qu'on éprouve quand Indra et Viṣṇu sont célébrés pour avoir détruit l'effet des pratiques magiques du dâsa Vṛṣaçipra, et avoir anéanti les 99 villes fortes de Çambara et avoir irrésistiblement vaincu les 100.000 hommes de l'asura Varcin[4]. Le cas est le même pour l'asura Pipru dont il est dit que, quand le soleil au milieu du ciel détela son char, l'aryen trouva un adversaire des dâsas. Indra força la forteresse de l'asura magicien Pipru[5]. L'assura Vṛkadvara, dont les hommes sont transpercés par Bṛhaspati est aussi un ennemi purement humain[6].

Cette opposition entre Aryens et Dâsas, se retrouve probablement sous une expression d'un hymne qui célèbre les exploits d'Indra et d'Agni et où on lit : « Les mânes hostiles aux devas furent tués par vous. Vous, Indra et Agni, vous vivez[7]. Sâyana explique le mot « mânes ennemis » par : les mânes asuras qui infligent aux autres des souffrances. La pensée serait donc la suivante : de même que les dâsas

1) *R. V.*, X, 131, 4.
2) *R. V.*, V, 30, 7-8 ; VI, 20, 6.
3) *R. V.*, X, 73, 7.
4) *R. V.*, VII, 99, 4.
5) *R. V.*, X, 138, 3.
6) *R. V.*, II, 30, 4.
7) *R. V.*, VI, 59, 1.

étaient les ennemis des Aryens, de même leurs dieux et ancêtres étaient les adversaires des Aryens et de leurs dieux.

Au peuple vaincu appartiennent probablement les asuras dont il est dit : « au sujet du soma, nous lutterons avec les asuras[1] ». Hillebrandt voit dans cette expression un reflet de l'achat du soma par les çûdras et de la bataille pour la plante sacrée qui figure dans la cérémonie[2]. Si cette interprétation est exacte, le mot asura signifie ici directement çûdra.

Comme les relations entre les deux peuples n'ont naturellement pas été uniquement des relations d'hostilité, il n'y a rien de surprenant à trouver le mot asura employé même en parlant d'un prince qui est célébré comme seigneur du sacrifice[3]. Bradke essaye assurément d'expliquer ce passage en renvoyant aux expressions râjêndra, narêndra, qui sont employées pour indiquer qu'un prince est un véritable Indra parmi les rois[4]. Mais les expressions ne sont pas complètement analogues. Pour qu'elles le soient, il faudrait que le premier élément composant dans râjêndra et narêndra fût enlevé. Le plus naturel serait que le mot asura dans ce passage comme dans les autres visât un prince de la tribu des Dâsas. La seule différence entre ce passage et les autres, c'est que le mot n'a pas là un sens d'hostilité aux devas.

Le mot asura a aussi servi à désigner des adversaires qui n'étaient pas purement humains. C'est ce qui ressort d'un hymne qui contient un chant dialogué entre Indra et Agni[5]. On y raconte comment Agni a, pendant de longues années servi les ennemis des devas, mais comment, sur l'invitation d'Indra, il se décide à dire adieu au père asura et à quitter le parti qui n'a pas de sacrifice pour celui qui possède le sacrifice[6]. La désertion d'Agni enlève aux asuras leur puissance

1) *R. V.*, I, 108, 6.
2) *Vedische Mythologie*, I, p. 80.
3) *R. V.*, I, 126, 2.
4) *Dyâus Asura*, p. 85.
5) *R. V.*, X, 124.
6) V. 3.

magique et Indra invite Varuṇa à passer dans son royaume[1]. Les devas sont naturellement ici le parti auquel revient le sacrifice, de même que les asuras sont celui à qui le sacrifice ne revient pas. Quand Agni abandonne celui qui a pour lui des sentiments amicaux, et quitte celui qui lui donne son amitié pour un foyer étranger, c'est des autels des dieux respectifs qu'il est question. L'asura dont il s'agit ici, est, en tous cas, un être divin distinct des devas.

Quand un être divin, mais hostile aux dieux nationaux, est désigné par la même épithète que les ennemis qu'on combat, on a toutes les raisons du monde de supposer que le dieu en question et les ennemis ne font qu'un. Asura a dans le Rig-véda comme dans la littérature védique postérieure désigné les peuples vaincus et leurs dieux. Par là s'explique aussi l'étroit rapport qui existe entre le mot asura et le mot *mâyâ*, magie.

C'est une règle générale qu'un peuple vaincu passe aux yeux du conquérant pour être en possession d'une puissance magique surnaturelle. Cela semble particulièrement être le cas quand les races sont complètement étrangères l'une à l'autre, parlent des langues différentes et se trouvent dans des états de culture différents. Les rites et les cérémonies religeuses du peuple vaincu sont incompréhensibles pour les envahisseurs. L'existence des êtres spirituels qui doivent être touchés par ces rites n'est pas mise en doute par eux, s'ils ne se trouvent pas dans un état d'esprit absolument monothéiste. D'ailleurs, la croyance du peuple n'est jamais complètement monothéiste. Aussi ne met-on jamais en question l'existence des dieux adorés par l'ennemi ni non plus leur prétention légitime de dominer sur le pays qu'ils habitent depuis des siècles. C'est pourquoi les nouveaux occupants du pays deviennent jusqu'à un certain point dépendants des anciens dieux. Un certain nombre d'entre

1) V, 5; Geldner, cf. Richard Pischel und Karl Geldner, *Vedische Studien*. Stuttgart, 1889-1901, II, p. 298.

eux obtiennent parfois même une reconnaissance officielle dans la religion des conquérants. D'autres n'arrivent pas à une telle reconnaissance, mais il peut cependant être nécessaire d'entretenir des relations avec eux, même si ces relations sont de nature illégitime du point de vue de la religion elle-même. Mais comme ni l'existence des dieux adorés par les premiers habitants du pays, ni non plus l'efficacité des anciens rites n'est mise en doute, on doit attribuer à la race vaincue la faculté d'obtenir par ces cérémonies ce qu'elle désire. Cette croyance que les hommes de l'autre peuple entrent en communication au moyen de ces rites avec des puissances spirituelles étrangères et peuvent ainsi réaliser ce qu'ils souhaitent, est une des sources d'où procède la sorcellerie.

En général, les anciens dieux du pays prennent le caractère de puissances mauvaises et redoutables. Ils prennent naturellement parti pour leurs anciens adorateurs contre leurs envahisseurs. Ceux-ci sont naturellement protégés par leurs dieux qui, par la victoire de leurs adorateurs, ont montré leur supériorité. Les anciens dieux ne peuvent pas plus engager une lutte ouverte avec les nouveaux, que les peuples vaincus avec les envahisseurs, ce qui n'empêche pas que les vaincus ne puissent préparer de nombreuses difficultés aux vainqueurs soutenus en cela par les anciens dieux du pays. C'est pourquoi un peuple conquérant a coutume d'attribuer aux anciens possesseurs du pays une puissance mystérieuse pour faire du mal à leurs maîtres par des pratiques de magie.

Gomme a dans son travail *Ethnology in Folklore* cité un certain nombre d'exemples de cette évolution[1]. Ainsi les habitants de la côte de la Nouvelle-Guinée qui appartiennent à une autre race que les tribus de l'intérieur du pays ont une frayeur caractérisée de ces derniers. Ils croient que des esprits mauvais les accompagnent toujours, et tous les mal-

1) G. L. Gomme, *Ethnology in Folklore*, Londres, 1832, p. 4, 3 ss.

heurs qui surviennent quand ces tribus sont dans le voisinage, sont attribués à la méchanceté de ces esprits. Les Malais considèrent de la même manière les membres du peuple vaincu des Jaku. Ils voient en eux des êtres en possession d'une puissance surnaturelle et d'une connaissance illimitée des mystères de la nature. Un jaku peut faire du mal ou du bien à son gré, grâce à sa sagesse surnaturelle. Il peut, au moyen de sa magie, tuer un adversaire à longue distance, il peut soigner toutes sortes de maladies et il est le meilleur des médecins. Un autre exemple est encore fourni par les aryens du sud de l'Inde dans leurs rapports avec les habitants primitifs à demi-sauvages du pays. Ils sont en même temps l'objet du mépris illimité et de la terreur de leurs maîtres aryens. Ils sont considérés, en effet, comme possédant une puissance mystérieuse pour l'exercice de la magie, et comme étant les alliés des vieux esprits malfaisants qui habitent dans la terre et président à sa fertilité.

Exactement de la même manière que les Hindous aryens considèrent encore aujourd'hui les habitants primitifs vaincus et leurs dieux, leurs ancêtres ont considéré les asuras. Comme c'est là une dénomination des premiers habitants du pays et de leurs dieux, il est tout naturel que les mots asura et mâyâ soient si étroitement liés l'un à l'autre. Nous voyons les asuras pratiquer la magie dans le Véda, les Brahmaṇas et le Mahâbhârata. Prajâpati leur a d'ailleurs donné les ténèbres et la magie comme armes[1] et dans l'épopée ils combattent avec des pratiques de magie[2]. Il en est de même dans la littérature védique.

Il est question dans plusieurs passages de l'Atharva-véda[3] de la puissance magique des asuras. On y dit que Agni a détruit l'effet de leurs pratiques magiques[4] et dompté les

1) Çat. *Br.*, II, 4, 2, 5 ; *S. B. E.*, XII, p. 362.
2) Fausböll, *Indian Mythology*, p. 6.
3) A. V., III, 9, 4; VI, 72, 1.
4) *A. V.*, IV, 23, 5.

asuras magiciens, qui circulent avec des filets de fer et font des prisonniers avec leurs pièges de métal[1]. Le meurtre d'un ennemi par le transpercement de son image, et d'autres procédés semblables sont des formes de magie associées à l'idée qu'on se fait des asuras[2].

Comme nous l'avons déjà signalé, il est dit des asuras dans l'Atharva-véda qu'ils ont enfoui les remèdes dans le sol, et qu'une asuri a trouvé la première le remède de la lèpre. Il semble qu'on trouve là l'expression de la même conception en vertu de laquelle les Aryens qui habitent actuellement dans le sud de l'Inde, considèrent les habitants primitifs comme les meilleurs médecins.

Dans un passage de l'Atharva-véda, il est dit que les dieux et les asuras possèdent tous les deux, la mâyâ[3]. On peut constater partout dans le Véda que la mâyâ peut être ainsi attribuée à la fois aux dieux et aux asuras. La puissance magique exerce en tous cas une véritable domination sur l'existence. L'idée qu'on se fait des dieux n'est pas encore assez développée pour qu'ils aient un caractère vraiment moral ou qu'on se les représente n'employant que des moyens moralement permis. La force est l'essentiel, et c'est pourquoi les dieux sont parfois obligés de se servir de la force.

Cela n'empêche pas que la magie est un procédé d'hostilité contre les devas[4], qui à proprement parler, appartient à leurs adversaires. Quand Indra y a recours, c'est pour combattre les puissances mauvaises avec leurs propres armes. En soi, c'est quelque chose qui répugne à sa nature. Mais dans la lutte contre le magicien Çuṣṇa, Indra se sert aussi de la magie[5]. Le magicien Vrtra est dit également à plusieurs reprises avoir été vaincu avec l'aide de la

1) *A. V.*, XIX, 66.
2) H. W. Magoun, *The Asurî-Kalpa*, Am. Journ. Phil., X, p. 172 ss.
3) *A. V.*, III, 9, 4.
4) *R. V.*, V., 2, 9.
5) *R. V.*, I, 11, 7

magie[1]. Les magiciens ont été vaincus avec leurs propres armes. Il a triomphé des mâyin au moyen de la mâyâ[2]. Mais, même dans sa magie, Indra semble introduire quelque chose de la puissance violente de sa nature. Il « chasse de son souffle les magiciens par la magie[3] », et si cela est nécessaire il les chasse sans le secours de la magie.

Si parfois il se sert de la magie pour combattre ses adversaires, ce n'est pas en réalité l'ordinaire, mais c'est la règle qu'il combatte la magie, de même qu'il est l'ennemi des asuras. Il est leur adversaire commun : « Tu renverses toute mauvaise magie » lui est-il dit[4]. Ses adversaires sont tous des magiciens, qu'ils soient d'origine divine ou humaine. Il n'est pas seulement question des pratiques de magie du dâsa Vṛṣaçipra, dont l'effet fut détruit par Indra et Viṣṇu[5], de l'asura magicien Pipru dont la forteresse fut démolie par Indra[6], mais on y voit encore que Vṛtra[7] et Svarbhânu[8], comme nous l'avons déjà dit, étaient magiciens et exerçaient la magie. Asura et mâyâ se tiennent et Indra est l'adversaire implacable de l'un et de l'autre.

La possession d'une puissance magique n'est, comme on l'a déjà dit, ni une prérogative des dieux, ni une prérogative des démons. L'épithète asura d'ailleurs est appliquée aussi dans d'égales proportions aux êtres humains et aux esprits et ces magiciens humains sont les ennemis des devas. On célèbre Agni dont la puissance se montre par le fait qu' « aucun être humain insidieux ne pourra vaincre par magie celui qui honore Agni par des sacrifices[9]. » Les héros qui se rassemblent autour de son culte triomphent de leurs agresseurs

1) *R. V.*, I, 80, 7; V, 30, 6; X, 147, 2.
2) Bergaigne, *Mythologie védique*, III, 82.
3) *R. V.*, I, 51, 5.
4) *R. V.*, VI, 18, 9; VI, 22, 9; VI, 45, 9.
5) *R. V.*, VII, 99, 4.
6) *R. V.*, X, 138, 3.
7) *R. V.*, I, 32, 4; II, 11, 9-10; IX, 3, 6.
8) *R. V. V.*, 48.
9) *R. V.*, VIII, 23, 15.

magiciens[1]. C'est naturellement d'ennemis humains qu'il est question ici. La situation est la même quand la puissance des Maruts est célébrée comme plus illustre que celle du mortel magicien[2].

Et pour les mortels comme pour les êtres à demi mythiques qui exercent la magie, Indra est le véritable adversaire. On dit de lui qu'il abat l'homme qui exerce la magie et la femme qui s'y distingue[3]. C'est à Indra que la prière s'adresse quand il est dit que : « ceux qui emploient de perfides pratiques de magie, les mortels qui agissent mal, les ennemis porteurs de carquois doivent être mis à mort[4]. »

Ces êtres humains qui exercent la magie ce sont les premiers habitants du pays, les Dâsas. Cela s'accorde pleinement avec la manière dont s'établissent, en général, les rapports entre un peuple conquérant et un peuple conquis. Les adversaires magiciens d'Indra Vṛṣaçipra et Pipru, sont, comme nous l'avons dit, des dâsas. L'opposition nationale se manifeste aussi quand il est dit aux deux Aśvins : « Les pratiques de magie sinistres des dasyus, vous les réduisez à néant, vous, quand vous, qui êtes forts, les chassez l'un après l'autre[5] ». Le rapport est exprimé de la manière la plus typique, quand il est dit que le dasyu magicien et non brahmane périt[6].

De l'examen de l'acception qu'a reçue le mot asura dans la littérature védique, il ressort donc qu'il s'emploie pour désigner les peuples vaincus et les dieux que ces peuples adoraient. L'étroit rapport qui existe entre asura et mâyâ provient également de l'opposition nationale entre Aryens et Dâsas.

1) *R. V.*, VII, 1, 5, 10.
2) *R. V.*, I, 39, 2.
3) *R. V.*, VII, 104, 24.
4) *R. V.*, III, 30, 15.
5) *R. V.*, I, 117, 3.
6) *R. V.*, IV, 16, 9.

III

Le mot asura ne figure pas dans le Rig-véda seulement comme épithète des démons ennemis et des princes dâsas. Il peut être employé à peu près au sujet de n'importe quel dieu védique. Le mot a donc encore dans le Rig-véda un sens suffisamment neutre pour pouvoir être employé au sujet des bonnes comme des mauvaises puissances. La meilleure traduction du mot serait donc : maître ou seigneur. La présence du mot dans la religion persane fait, en outre, supposer que l'emploi du mot à propos d'un certain nombre de dieux peut remonter jusqu'à l'époque indo-iranienne. C'est peut-être le cas, lorsque Dyâus est appelé asura, ce qui arrive fréquemment. Mais le mot asura n'a pas eu le sens marqué d'être divin comme deva. S'il l'avait eu il n'aurait pu être employé au sujet des démons et des princes ennemis. Mais avec le sens général et imprécis de seigneur, il a été une dénomination commode des dieux que les habitants primitifs du pays adoraient, quand les Aryens envahirent et conquirent leur pays.

Mais du moment que les dieux du peuple vaincu ont été nommés asura on a toutes les raisons du monde de supposer que quelques-uns des dieux auxquels cette épithète a été accolée de préférence aux autres, tirent d'une façon ou de l'autre leur origine de la population non-aryenne du pays. Il est en soi très naturel qu'un peuple envahisseur admette dans son panthéon les principaux des anciens dieux du pays. Les rapports entre les premiers et les nouveaux habitants ne sont pas exclusivement des rapports d'hostilité. Une invasion telle que celle des Aryens dans l'Inde a naturellement procédé lentement et pas à pas. Elle a été suivie d'une rapide fusion des races, à laquelle il est vraisemblable que les castes élevées elle-même n'ont pas échappé. Et étant donné que la dernière caste constitue les trois quarts de la population du pays, les Aryens envahisseurs ont dû être très inférieurs

en nombre. Il n'a donc pas pu être question d'une guerre d'extermination. Les Aryens ont pu seulement former une classe dominante qui a dû d'une manière plus ou moins intime s'allier avec les habitants primitifs. Un autre fait démontre également que l'invasion a été suivie d'une fusion continue; pendant les guerres les Aryens et les Dâsas ne sont pas toujours des adversaires; il arrive que les tribus aryennes et dâsiennes s'unissent intérieurement contre un ennemi où se retrouvent également des tribus appartenant aux deux races. On trouve plusieurs fois dans le Rig-véda des alliances de ce genre, et cela démontre que les rapports de race n'ont pas été les seuls dominants.

Il est probable également que la supériorité des Aryens au point de vue de la civilisation n'ait pas été particulièrement grande. Du moins il est question à plus d'une reprise des forteresses des Dâsas, et la construction de forteresses, si primitives qu'elles aient pu être, suppose toujours un état social et une civilisation assez développés. Même si elles n'avaient pour objet que de constituer des quartiers d'hiver, il a toujours fallu un certain art pour les édifier. Autrement, leur prise n'aurait pas été célébrée comme un des principaux exploits des dieux. Or, on a bien l'impression que la prise de ces forteresses a été un exploit divin, et c'est naturellement Indra le vainqueur ordinaire des dâsas, qui est célébré pour la prise de ces forteresses[1].

Une fusion au point de vue de la religion et des mœurs entre les deux races ne semble donc pas en soi invraisemblable.

Quant à ce qui concerne la question de savoir quels sont les membres du panthéon védique qui pourraient être considérés comme provenant des habitants primitifs du pays, on peut partir, pour la résoudre, d'une comparaison avec le monde divin des Persans. Les dieux qui sont communs aux

1) *R. V.*, I, 51, 5; I, 63, 7; I, 174, 8; II, 14, 6; II, 19, 6; II, 20, 8; III, 12, 6; IV, 26, 3; IV, 30, 20; VI, 31, 4.

deux peuples parents ne peuvent naturellement pas remonter aux premiers occupants de l'Inde. Cela s'applique à des dieux comme Aryman et Mitra qui se retrouvent dans l'Avesta. Cela s'applique également à Soma et à son culte. Dyâus et les deux Açvins ont peut-être des ancêtres indo-germaniques, quoique l'identité du premier avec Zeus-Juppiter et des derniers avec les dieux jumeaux grecs et lithuaniens puisse sembler quelque peu douteuse. Les deux Açvins en particulier, ont un aspect hindou bien caractéristique. Le culte d'Agni a son correspondant chez tous les peuples indo-germaniques et Indra est sans conteste d'origine aryenne.

Parmi tous ces dieux il n'y en a aucun qui puisse à un aussi haut degré qu'Indra revendiquer le titre de dieu national des Aryens envahisseurs. Le culte du Soma si particulièrement aryen est lui aussi très étroitement lié à celui d'Indra. Les figures de Dyâus, d'Aryaman et de Mitra ne se dessinent pas avec assez de clarté dans le Rig-véda pour qu'on puisse à cet égard les comparer avec Indra. Elles sont déjà tellement passées à l'arrière-plan que leurs contours se sont comme estompés. Ce fait concorde naturellement avec la diminution de leur influence religieuse due à une cause ou à une autre.

Agni lui-même n'est pas aussi typique pour les Aryens qu'Indra. Son importance religieuse ne montre pas à la vérité de tendances à s'affaiblir dans le Rig-véda ; il y est appelé comme Indra le vainqueur des Dâsas et a par conséquent jusqu'à un certain point un caractère national. Mais l'essence du dieu est toujours si étroitement liée à celle du feu que sa figure ne se dessine pas complètement. Le mot Agni ne désigne pas seulement le dieu du feu mais aussi le feu lui-même et l'identité entre le dieu et le feu entrave l'imagination et empêche la formation libre de l'image. L'idée qu'on se fait d'Agni oscille entre celle d'un être personnel et celle de la flamme. Ce dernier phénomène, qui a donné naissance au dieu est trop connu pour pouvoir être oublié. Le dieu n'arrive jamais à s'en affranchir complètement.

Ce qui vient d'être dit d'Agni s'applique aussi jusqu'à un certain point à des dieux comme Uṣas et Sûrya. Même en ce qui les concerne, le nom a gardé son caractère d'appellatif et le dieu ne se sépare pas du phénomène naturel. L'imagination n'a pas son libre essor et la figure divine n'arrive pas à prendre forme et à refléter la vie et l'être de ses adorateurs. Les actions imputées à ces dieux ont un caractère à demi-humain, à demi naturel[1].

Il en est tout autrement d'Indra. Indra est à un bien moindre degré associé à quelque phénomène naturel. Il est même difficile de déterminer quels sont les phénomènes naturels qui ont fait partie originairement de la sphère d'activité du dieu. Aussi reflète-t-il à un beaucoup plus haut degré que les dieux que nous venons de citer la nature propre de ses adorateurs. Chez lui se retrouvent à une plus grande échelle les qualités que les Hindous védiques estimaient par dessus tout et qui les distinguaient eux-mêmes. Indra est un redoutable guerrier doué d'une force immense. Il aime à manger et à boire et consomme par quantités énormes. Il est terrible dans sa colère mais au fond généreux et loyal. Il est en un mot le pendant achevé du dieu germanique du tonnerre Thor.

Le dieu robuste reflète l'état barbare de civilisation de ses adorateurs. Son origine aryenne est indiscutable. Il en résulte que le mythe consacré à son exploit le plus glorieux a été connu même en Perse et en Arménie. L'exploit le plus illustre d'Indra sur lequel reviennent continuellement ses hymnes, c'est sa victoire sur Vṛtra. C'est ce haut fait dont le souvenir s'est gravé dans le nom du dieu de la guerre persan Verethragna et dans le nom du dieu araméen Vahagn. Le nom commun révèle ici un ensemble commun de mythes. Le récit qui se trouve dans le Rig-véda de la lutte contre Vṛtra et les images qu'on y rencontre n'ont pas été sans raison considérés comme s'appliquant à un

1) Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 42.

climat plus septentrional que celui de l'Inde[1].

Ceci s'applique également à l'aspect du dieu. Indra nous est décrit comme blond. C'est un dieu lumineux et tous les caractères lumineux sont rassemblés en lui. Il a les cheveux bonds et la barbe blonde[2]. La barbe et les cheveux blonds ne peuvent pas facilement être considérés comme des traductions mythiques de l'éclat de la foudre. Il n'y a aucune raison d'attribuer aux mots un sens autre que celui qui se présente naturellement. Le dieu a purement et simplement été imaginé avec des cheveux blonds.

C'est à ce dieu blond que partout dans le Rig-véda est attribuée la victoire sur les dâsas. Il protége ses adorateurs aryens et dompte les peaux-noires impies[3]. Indra a vaincu 50.000 noirs et anéanti les villes, comme un vêtement est déchiré par la vieillesse[4]. C'est la puissance même des Aryens et leurs victoires qui prennent forme dans la figure d'Indra. Quand les habitants au teint sombre du pays sont vaincus, c'est Indra qui gagne la bataille.

C'est d'une manière tout à fait concordante avec ce qui précède qu'Indra combat et réduit à néant la mauvaise magie qu'exercent les dâsas. Ce n'est là qu'une expression de l'opposition religieuse, conséquence de l'opposition nationale. La situation d'Indra en tant que dieu national des Aryens explique également pourquoi il apparaît précisément dans toutes les périodes du développement comme l'ennemi propre des asuras. Pendant toutes les phases de l'évolution il est le « tueur d'asuras » justement parce qu'il est le dieu national. C'est pour cette raison que pendant toutes ces luttes il marche à la tête des devas.

Il est vrai assurément que Indra lui-même est dit parfois posséder la dignité d'asura, de même qu'il a parfois recours à la mâya pour combattre ses adversaires. Bergaigne a

1) Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, III, p. 186.
2) R. V., X, 96, 1, 3, 5, 8.
3) R. V., I, 130, 8.
4) R. V., IV, 16, 13.

cependant attiré l'attention sur ce fait que la dignité d'asura n'est pas attribuée à Indra de la même manière qu'à Varuṇa par exemple[1]. Le titre lui a été cédé, et cela laisse supposer qu'il a ainsi acquis une chose qu'il ne possédait pas auparavant : « Toutes les boissons t'appartiennent, toutes les richesses qui se trouvent dans le monde, tu devins le dispensateur de tous les prix de la lutte quand parmi les dieux tu reçus le titre d'asura »[2]. Les anciens dieux sont dits avoir cédé leur puissance à Indra et lui avoir donné l'asurya[3]. Sâyana explique l'expression : « les anciens dieux » par asuras. Ce qui aurait décidé les anciens dieux à céder leur puissance à Indra, ç'aurait été naturellement son grand exploit, la victoire sur Vṛtra. « C'est à toi Indra, lit-on[4], que les dieux en vérité ont donné l'asurya de tout le ciel, quand avec Viṣnu tu pénétras et battis Vṛtra qui tenait les eaux prisonnières ». La différence entre Indra et Varuṇa au sujet de la possession de l'asurya apparaît très clairement, si l'on compare avec les passages que nous venons de citer ceux où il est dit que Mitra et Varuṇa possédaient de longue date l'asurya ou l'avaient reçue en héritage à leur naissance[5]. Indra a par le droit de la force pris la première place parmi les dieux, il a conquis l'asurya, comme ses adorateurs ont vaincu les adorateurs des anciens dieux.

Ainsi donc Indra est le véritable dieu national des Aryens. Si quelques-uns des dieux védiques tirent leur origine des habitants primitifs du pays, ils doivent donc avoir un autre caractère qu'Indra. On doit s'attendre à trouver une trace de l'opposition entre ces dieux et Indra, même si dans le cours des âges l'hostilité primitive s'est petit à petit effacée.

Le domaine où il serait le plus facile de retrouver la différence d'origine, c'est le culte. On ne peut pas cependant

1) *La Religion védique*, III, p. 79.
2) *R. V.*, VI, 36, 1.
3) *R. V.*, VII, 21, 7.
4) *R. V.*, VI, 20, 2.
5) *R. V.*, VIII, 25, 3.

s'attendre à trouver une différence originale très marquée. La forme sous laquelle nous apparaît le culte védique dans les Brâhmaṇas et les Sûtras, est le résultat du travail d'un grand nombre de générations. Le moindre détail des rites a été fixé; chaque mot et chaque acte a reçu une place et une forme déterminées. Le cérémonial liturgique a été élaboré en détail. Mais ce travail liturgique n'a naturellement pas eu pour objet de laisser persister intactes ces différences et ces oppositions primitives. Le sacrifice védique a été transformé en une machinerie imposante et compliquée dont la mise en œuvre exige le concours d'une foule de prêtres spécialisés. Mais malgré cela, si un dieu est étranger au culte du soma, c'est là un fait plein de signification. Ce culte est un héritage de l'époque indo-iranienne, et, il est presque aussi caractéristique de la religion des Aryens que le dieu Indra. Le fait qu'un dieu soit à l'origine étranger au culte du soma prend encore plus d'importance, si ce dieu est l'objet d'un culte dépendant des saisons de l'Inde ou d'une autre particularité propre à l'Inde.

Les dieux qu'on peut considérer comme provenant des premiers occupants du pays sont Varuṇa, Rudra, les Maruts et Pûṣan.

Le dieu au sujet duquel la justesse de la conclusion peut paraître le moins certaine, c'est le premier nommé, Varuṇa. Il est un des personnages divins les plus importants du Rigvéda. Il est aussi par-dessus tous les autres asura. Et l'asurya n'est pas pour lui quelque chose d'essentiellement étranger, qu'il doive acquérir par la force, comme l'a fait Indra. Il possède le titre d'asura, comme nous l'avons dit, de longue date ou par héritage de naissance. C'est sur ce rapport entre Varuṇa et asura, que l'on a fondé la théorie de l'identité de Varuṇa avec le Ahura Mazda persan. Mais les arguments qu'on a invoqués en faveur de l'identité des deux dieux ne peuvent pas être considérés comme pleinement satisfaisants[1].

1) Oldenberg, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 4, p. 47.

Tous deux ont à la vérité un caractère très abstrait, tous deux sont appelés créateurs, mais cela a lieu en termes si généraux qu'on ne peut pas dire que la ressemblance soit beaucoup plus grande qu'entre n'importe quels dieux au stade correspondant de l'évolution. Rien ne nous force à supposer que le mot asura aurait un autre sens ou une autre origine, quand il est employé au sujet de Varuṇa que quand il sert à nommer une classe d'êtres.

Un autre motif pour lequel on a cherché dans la religion persane un pendant à Varuṇa, c'est son rapport étroit avec le dieu Mitra. Mitra provient de l'époque indo-iranienne, se retrouve dans la religion persane et y constitue parfois un couple avec un ahura. On s'explique alors assez bien qu'on ait voulu identifier cet ahura persan avec l'asura Varuṇa. Mais de ce fait que Mitra apparaît dans les deux religions en compagnie d'un dieu qui dans l'une est appelé ahura et porte dans l'autre l'épithète de asura, ne résulte pas leur identité. Le mot asura-ahura n'est pas un nom propre, c'est seulement un appellatif. La question est de savoir si l'explication de cette prédilection de Mitra à former un couple avec un autre dieu, ne dépend pas de sa nature propre.

Mitra est comme cela ressort de l'hymne unique qui lui est consacré dans le Rig-véda[1] un dieu du contrat et de l'alliance. On s'explique facilement qu'un dieu de l'alliance devienne le garde du corps d'un autre. Il était particulièrement propre à servir de compagnon au plus grand des dieux du peuple avec lequel ses propres adorateurs avaient conclu une alliance, et avec lequel ils s'étaient fondus de tant de manières. C'est d'ailleurs un phénomène très fréquent dans le Rig-véda que deux dieux s'associent pour former un couple. Si l'union de Mitra et de Varuṇa paraît plus étroite que les autres, cela vient en partie de ce que Mitra joue un rôle si subordonné qu'il se manifeste à peine comme un dieu indépendant.

1) *R. V.*, III, 59.

Le fait que deux dieux forment un couple ne prouve pas nécessairement non plus qu'il y ait eu entre eux une vieille parenté ou quelques anciens rapports. Varuṇa forme lui-même un couple avec Indra, quoique l'opposition entre ces dieux soit assez caractérisée. Il y a une opposition du même genre entre Varuṇa et Mitra[1]. Ils sont opposés l'un à l'autre quand l'un reçoit le jour, et l'autre la nuit comme attribut. C'est le même cas, quand il est dit que Mitra prend ce qui est sacrifié conformément aux règles et Varuṇa ce qui est sacrifié d'une manière incorrecte[2], ou que Varuṇa est le côté dangereux d'Agni et Mitra son côté bienveillant[3]. Le rapprochement des deux dieux n'empêche pas l'existence d'un contraste entre eux. Ni sa prétendue ressemblance avec Ahura Mazda, ni ses rapports avec Mitra n'empêchent qu'on ne puisse lui attribuer la même origine qu'aux asuras que combat Indra.

En faveur de cette conclusion on peut invoquer la différence constante qu'il y a entre lui et Indra et aussi tout ce qui dans son culte s'écarte du type courant.

Varuṇa se distingue déjà d'Indra par ce fait qu'il a un caractère assez abstrait. Il est très difficile, pour ne pas dire impossible de décider quel a été son caractère primitif, s'il est né ou non d'un phénomène naturel, et dans le premier cas de quel phénomène il est sorti. On est tenté de le rapprocher de l'eau. Sous toutes ses formes il conserve avec l'eau des rapports assez étroits. Dans les fêtes « quadrimestrielles » dont il est la figure centrale il est adoré à peu près comme un dieu de la fertilité. C'est également sous cet aspect qu'il apparaît quand on lit que ce qui pousse sur le sol labouré lui appartient[4] et que le blé est la propriété de Varuṇa[5]. Quelque caractère qu'il ait eu à l'origine, Varuṇa apparaît

1) Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, III, p. 6.
2) *Çat. Br.*, IV, 5, 1, 6, *S. B. E.*, XXVII, p. 387.
3) *Aitar Br.*, III, 4, 4.
4) *Çat. Br.*, V, 3, 3, 8, *S. B. E.*, XLI, p. 71.
5) *Çat. Br.*, XIII, 3, 8, 5; *S. B. E.*, XLIV, p. 346.

dans le Rig-véda comme un dominateur puissant qui surveille la marche du monde et veille à ce que l'ordre régulier de l'existence soit observé sans être troublé sur quelque point. Varuṇa est autant le dieu de l'ordre que Indra celui de la lutte. Indra tue les Vṛtras ennemis, tandis que Varuṇa protège les peuples tremblants[1]. Varuṇa jouit en paix des hommages de Mitra tandis qu'Indra en compagnie des Maruts s'élance sur le sentier de la guerre[2].

Varuṇa n'a pas non plus de mythes véritables liés à son nom. Et cela ne peut pas s'expliquer pour lui par ce fait qu'il est trop étroitement uni à un phénomène naturel pour que des mythes aient pu se former. Cela doit dépendre d'autres causes. Cette absence de mythes, comme le caractère abstrait de la figure du dieu et la difficulté de déterminer sa nature primitive peuvent s'expliquer si le dieu est d'origine étrangère. Un dieu venant d'une religion et qui est adopté par une autre s'affranchit, jusqu'à un certain point, dans ce passage, de l'ancienne tradition dans laquelle il a été originairement conservé et où il a jusqu'alors vécu. Il est détaché de l'ensemble auquel il appartenait et introduit comme une figure indépendante dans son nouveau milieu. Un tel dieu doit pouvoir revêtir un caractère abstrait plus aisément qu'un ancien dieu héréditaire dont l'image est dans la tradition unie à celle des ancêtres et dont la légende est inséparable de leur propre légende.

La différence entre Varuṇa et Indra ne se réduit pas cependant à une distinction générale de nature. Varuṇa est, comme nous l'avons dit, l'asura proprement dit et a toutes les qualités caractéristiques d'un asura. Tandis qu'Indra aime la lutte ouverte et fait triompher sa volonté par la force, Varuṇa cherche à atteindre son but par la ruse et le mystère[3]. Il se sert, comme cela convient à un asura de la magie, mâyâ et il ne s'en sert pas exceptionnellement,

1) *R. V.*, 85, 3.
2) *R. V.*, VII, 82, 5.
3) Geldner, *Vedische Studien*, I, p. 142.

comme Indra, pour combattre des ennemis magiciens; ce moyen est chez lui en parfait accord avec sa propre nature. Le recours à la magie est sa pratique coutumière et quand on le célèbre on met en relief sa particulière habileté à cet égard. « Je veux proclamer la grande puissance magique de ce célèbre asura », lit-on dans un hymne[1] et immédiatement après il est question de « la grande magie de ce dieu, le plus sage des dieux »[2]. Il est dit en outre de Varuṇa qu'il a embrassé les nuits par sa magie et mis à leur place les aurores[3].

Quand Varuṇa et Mitra sont célébrés pour leur magie, c'est seulement un transfert aux deux dieux d'une qualité propre au premier. Mitra joue dans ce cas comme dans d'autres le rôle de compagnon de Varuṇa. C'est donc de Varuṇa qu'il est en réalité question, quand il est dit d'eux que par leur magie ils ont atteint la magnificence[4], que leur puissance magique est grande[5], qu'ils font pleuvoir par la magie des asuras et que par eux ils protègent les routes[6].

Mâyin, le magicien, est aussi une épithète constante de Varuṇa[7]. « Ce qui montre à quel point l'épithète Mâyin devait être consacrée dans son application à Varuṇa, c'est qu'elle accompagne le nom de ce dieu dans des formules de comparaison »[8]. Et il n'y a rien non plus qui permette de supposer que la mâyâ que Varuṇa emploie se distingue en quelque manière des moyens pernicieux auxquels ont recours en général les asuras. Il est dit expressément de la magie qu'elle sert à la tromperie[9]; elle est donc de même nature que n'importe quelle autre magie. Mais du moment

1) *R. V.*, V, 85, 5.
2) V, 3.
3) *R. V.*, VIII, 41, 3.
4) *R. V.*, I, 151, 9.
5) *R. V.*, III, 61, 7.
6) *R. V.*, V, 63, 3, 7.
7) *R. V.*, VI, 48, 14; VII, 28, 4; X, 147, 5; X, 99, 10.
8) Bergaigne, *La Mythologie védique*, III, p. 81.
9) *R. V.*, II, 27, 16.

que la magie de Varuṇa ne se distingue en aucune manière de celle à laquelle les asuras ont en général recours, elle a probablement aussi la même origine, la conception qu'avait l'envahisseur des dieux du peuple vaincu.

La différence entre Indra et Varuṇa prend parfois le caractère d'une opposition marquée. Dans un hymne en l'honneur des deux dieux, l'un est appelé maître de tout et l'autre maître de lui-même[1]. Ils sont tous deux des souverains si absolus qu'on doit s'étonner de les voir prendre place l'un à côté de l'autre. Mais un hymne du Rig-véda montre particulièrement que cela n'a pas été sans quelque difficulté[2]. Qu'il s'agisse ou non d'une lutte de préséance entre Indra et Varuṇa[3] la rivalité entre les deux dieux apparaît en tous cas très clairement. Varuṇa revendique pour sa part la domination toute puissante sur toute l'humanité et dit que les dieux eux-mêmes doivent s'incliner devant lui. Indra de son côté fait ressortir qu'il a vaincu dans toutes les luttes et qu'aucune puissance divine ne peut l'arrêter. La rivalité ressort clairement du dialogue, elle apparaît aussi dans le dialogue précédemment mentionné entre Indra et Agni dans lequel Indra invitait Agni à quitter son service chez les asuras[4].

Indra y invitait également Varuṇa à suivre Agni dans le cas où il voudrait le reconnaître, lui Indra comme son maître[5]. Cette hostilité se serait encore manifestée d'une manière plus frappante si Bergaigne[6] a raison dans son identification de Varuṇa avec le vieil adversaire d'Indra Vṛtra[7]. Mais, même s'ils sont d'origine différente, il est cependant

1) *R. V.*, VII, 82, 2.
2) *R. V.*, IV, 42.
3) Geldner und Kaegi, *Siebenzig Lieder des Rigveda*, Tübingen 1875, p. 26.
4) *R. V.*, X, 124.
5) Geldner, *Vedische Studien*, II, p. 296.
6) *La Mythologie védique*, III, pp. 113, 128, 147.
7) *R. V.*, I, 24, 13-15; I, 25, 21; II, 27, 16; VI, 74, 4; VII, 87, 7; X, 85, 24.

remarquable et significatif qu'on ait pu indiquer entre eux tant de points de ressemblance.

Si l'on a pu montrer des points de ressemblance entre Varuṇa et Vṛtra, cela vient de ce que Varuṇa n'est pas un Dieu bienveillant sans réserves; même à cet égard il se distingue essentiellement d'Indra. De même que Varuṇa se sert de la magie pour atteindre son but, il est lui aussi une puissance dangereuse, parfois mal intentionnée. Les pièges jouent un rôle considérable dans les textes où il est question de Varuṇa. Il enlève par surprise ses victimes, comme un homme fait tomber ses ennemis dans des pièges tendus avec ruse. Aussi redoute-t-on la colère du dieu et c'est là un des traits les plus essentiels de sa figure[1]. On invoque Agni qui connaît Varuṇa et on lui demande de détourner sa colère[2]. Dans un autre passage il est dit qu'Agni sauve des souffrances qu'inflige Varuṇa, des souffrances du grand Dieu[3].

C'est naturellement en sa qualité de feu du sacrifice que Agni sauve les hommes des souffrances de Varuṇa. Le culte a donc ici surtout pour objet de repousser le mal et de protéger ceux qui l'exercent. Dans les Brâhmaṇas le même motif revient dans l'explication des fêtes du Varuṇapraghâsa. Les hommes avaient, lit-on, mangé du blé qui appartenait à Varuṇa. Aussi les fit-on tomber dans ses pièges. Pour les en délivrer Prajâpati fonda le sacrifice que nous venons de mentionner[4].

On se représente donc Varuṇa presque comme une puissance mauvaise et dangereuse. C'est un caractère qu'on pourrait s'attendre à trouver chez un dieu originairement étranger et ennemi. Un trait tout à fait en harmonie avec celui-là se trouve dans l'Atharva-véda où Varuṇa est appelé le père du démon de la fièvre[5]. Dans l'Aitareya Brâhmaṇa

1) *R. V.*, I, 24, 14; VII, 62, 4; VII, 84, 2.
2) *R. V.*, IV, 1, 4.
3) *R. V.*, I, 128, 7.
4) *Kauṣîtaki Brâhmaṇa*, V, 3.
5) *A. V.*, I, 25, 3.

Varuṇa est dit représenter le côté dangereux de la nature d'Agni; Mitra par contre le côté d'Agni tel que, malgré le danger qu'il fait courir, on peut séjourner près de lui après qu'on a conclu alliance avec lui[1].

Même l'aspect de Varuṇa se distingue essentiellement de celui d'Indra. Dans le sacrifice de l'Açvamedha figure un homme qui représente Varuṇa. A cette occasion l'aspect du dieu est décrit : il est pâle, chauve, avec des dents qui avancent et des yeux jaunes[2]. Il se distingue par conséquent, en ce qui concerne l'aspect extérieur, d'une manière tout à fait remarquable d'Indra, le dieu à la barbe et aux cheveux blonds, même si ce n'est pas l'opposition de race qui dans ce cas a été déterminante. Le même caractère de dieu dangereux et effrayant qui accompagne l'idée qu'on se fait de Varuṇa se retrouve également dans son culte.

Cela est d'autant plus significatif que la nature originale d'un dieu se reflète toujours plus clairement dans son culte que dans les idées qu'on se fait couramment de lui. Celles-ci se modifient plus rapidement que les rites, même quand les formes liturgiques ont été l'objet de longs remaniements et se sont usées considérablement dans le cours des âges. Dans le sacrifice du Soma, Varuṇa joue un rôle très subordonné. Les sacrifices du Soma sont, comme nous l'avons dit, communs aux Perses et aux Hindous, et aussi caractéristiques de leur culte qu'Indra l'est de leur panthéon. Le fait que Varuṇa n'occupe pas une place centrale dans ces sacrifices milite donc en faveur de son origine étrangère. On lui a surtout fait une place dans les cérémonies de purification qui précèdent et suivent le sacrifice. Les rites de purification accompagnent presque toujours les sacrifices, mais quand ils sont combinés avec la présence d'un dieu particulier, ce dieu apparaît comme une puissance dangereuse sur laquelle on rejette l'impureté dont on veut le débarrasser et qui, par cette cérémonie de purification, perd ses droits sur le sacri-

1) *Aitar. Br.*, III, 4, 4.
2) *Çat. Br.*, XIII, 3, 6, 5; *S. B. E.*, XLIV, p. 343.

ficateur. Quand on retourne du bain de sacrifice qui précède l'Agniṣṭoma et qui délivre du lacet de Varuṇa, on poursuit son chemin sans regarder derrière soi. Quand on sacrifie aux mânes on ne doit pas non plus regarder la place où les esprits des morts se rassemblent pour jouir des dons du sacrifice. Le terme qui, dans le cas en question, est employé pour désigner la délivrance de Varuṇa est le même que celui dont on se sert pour exprimer la délivrance des esprits mauvais tels que les rakṣas[1]. On retrouve dans toute cette purification après l'Agniṣṭoma, cet effort pour se délivrer de quelque chose de dangereux. Le sacrificateur sort du bain avec ces mots : « Le lacet de Varuṇa est brisé, il quitte le rivage et s'éloigne sans regarder derrière lui[2]. A la main on porte un tison enflammé, naturellement à cause de cette vertu du feu de tenir à l'écart les puissances mauvaises. Varuṇa est ici celui chez qui on laisse tout *tabou* dangereux.

Le caractère que montre ici Varuṇa se retrouve d'une manière assez constante dans son culte. Sa couleur est toujours noire : « le noir appartient à Varuṇa »[3]. La couleur est toujours significative au sujet de la conception primitive, car elle doit de quelque manière correspondre à la nature du dieu. La situation particulière de Varuṇa ressort aussi de ce fait qu'il s'empare des sacrifices de celui qui n'a pas éteint le feu du sacrifice avant le lever du soleil[4]. Varuṇa nous apparaît ici comme un dieu qui se tient en dehors du sacrifice et à qui revient ce qui n'est pas offert dans les règles.

La situation de Varuṇa dans le culte de même que sa qualité de dieu à demi dangereux est facile à s'expliquer, s'il a été à l'origine un dieu étranger. Il a été accueilli dans le cercle des dieux et a, par là même, reçu en partie le même caractère qu'eux. Mais son origine étrangère n'a pas été complètement oubliée. Il s'est conservé tant de traces de

1) Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, III, p. 26.
2) *Apastamba Çrauta Sûtra*, XIII, 22, 5.
3) *Çat. Br.*, V, 2, 5, 17 ; *S. B. E.*, XLI, p. 58.
4) *Taitt. Br.*, I, 4, 4, 3, cité Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, III, p. 27, rem. 5.

la conception primitive que le dieu est toujours une puissance à moitié ennemie qui, de même que les autres asuras se sert de la magie et dresse des pièges à ceux qui ne se mettent pas à l'abri de sa colère. Il n'y a en réalité qu'une fête dans laquelle Varuṇa occupe une place centrale. C'est dans la seconde des fêtes du Câturmâsya qui, à cause de la place qu'y occupe Varuṇa, porte le nom de Varuṇapraghâsa. Ce sacrifice a probablement comme le dieu lui-même été emprunté à l'ancienne religion du pays. C'est pourquoi Varuṇa n'a pas lui non plus dans ce sacrifice ce caractère de puissance mauvaise qu'il a par ailleurs. On lui fait les mêmes sacrifices que ceux qu'on a coutume d'offrir aux dieux de la fécondité, et le Varuṇapraghâsa a même réussi malgré les remaniements des prêtres à conserver un assez grand nombre de traits primitifs.

Les offrandes consistent en végétaux. On prépare avec ces végétaux d'une part des gâteaux de sacrifice, d'autre part des figures d'animaux représentant un bélier et une brebis. Le nombre des gâteaux dépend du nombre des membres de la famille. On en fait un de plus que la famille ne compte de membres. Le gâteau en surnombre est fait pour l'enfant non encore né mais peut-être à naître[1].

Les figures d'animaux sont recouvertes de laine, si on peut s'en procurer; cependant on ne doit pas prendre cette laine à des moutons *eḍaka*. L'une doit être munie des attributs du sexe masculin, l'autre des attributs du sexe féminin[2]. Cette prescription indique clairement qu'il est question ici d'un rite de la fécondité.

Un autre trait démontre également qu'il s'agit d'un rite de la fécondité : on demande à la femme si elle a des amants, et combien elle en a. Si elle fait une réponse inexacte elle est punie par la perte d'un de ses parents[3]. Ce fait de mettre sur la même ligne la fécondité des êtres humains, celle des ani-

1) *Çat. Br.*, II, 5, 2, 14; *S. B. E.*, XII, p. 395.
2) *Apast.*, *Ç. S.*, VIII, 6, 1, 2, 11.
3) *Apast.*, *Ç. S.*, VIII, 6, 20-22.

maux et celle des plantes est tout à fait en harmonie avec la philosophie primitive. On n'y fait pas de distinction bien accusée entre les différents règnes de la nature, et le dieu qui préside à la fécondité et à la reproduction, le fait aussi bien pour les animaux et les plantes que pour l'homme.

Un trait qui trahit une origine très ancienne, c'est aussi la préparation du blé. Quand la femme du sacrificateur prépare le karambha et les figures d'animaux, elle se sert d'un blé moulu cru[1]. C'est évidemment un procédé de préparation assez primitif. La nourriture que reçoivent les dieux est toujours de même nature que celle que les hommes se préparent pour eux-mêmes, ou qu'ils ont jadis préparée. Les dieux sont, en effet, encore plus conservateurs que les hommes et gardent volontiers leur régime primitif longtemps après que les hommes ont appris à se nourrir d'une manière plus raffinée.

La raison, donnée par les Brâhmaṇas, de l'institution de la fête du Varuṇapraghâsa est probablement dans une certaine mesure la vraie. Elle fut instituée par Prajâpati, pour délivrer les hommes du piège de Varuṇa, dans lequel ils avaient été pris après avoir mangé sans permission du blé de Varuṇa. Le blé appartenait à Varuṇa. On laisse aux dieux la part requise de son bien, non pas tant pour lui rendre ce qui lui appartient en toute justice, que pour s'assurer à l'avenir la quantité dont on a besoin. Varuṇa est le maître du blé et la fête est un rite de la fécondité.

Les sacrifices du Varuṇapraghâsa s'adressent aussi aux *Maruts*. Si cette fête a été empruntée aux premiers habitants du pays, il faut donc que les Maruts, eux aussi, tirent leur origine de cette religion. Les mêmes arguments qui tendent à prouver qu'à l'origine Varuṇa était étranger au culte aryen, s'appliquent également aux Maruts. L'origine étrangère de ces derniers est seulement marquée d'une manière un peu plus nette que celle de Varuṇa.

Les Maruts sont adorés dans toutes les trois fêtes du

1) *Apast.*, Ç. S., VIII, 5, 40-42.

câturmâsya. Dans la seconde ils sont placés à côté de Varuṇa et les sacrifices semblent leur être adressés à peu près autant qu'à Varuṇa. Dans la première de ces fêtes, Vaiçvadeva, les Maruts svatavasas occupent la place principale. Une fête expiatoire est nécessaire, car « les Maruts svatavasas sont redoutables[1] ». Dans la troisième fête, Sâkamedha, on sacrifie à midi aux Maruts sâṃtapanas et le soir aux Maruts gṛhamedhas. On dirait que ces deux sacrifices n'ont pas été composés d'après le type ordinaire. On n'y emploie pas de combustible ni de barhis, on n'y chante pas l'hymne coutumier au moment de l'arrangement du feu, on n'y fait pas les sacrifices préliminaires et consécutifs. Sans formules sacrificatoires les veaux sont chassés, avec une branche d'arbre ordinaire et profane au moment de traire les vaches pour le sacrifice du soir[2].

Ce n'est pas le seul cas où les sacrifices aux Maruts s'écartent du type ordinaire de sacrifice. Il y a parfois, par exemple, une différence nettement marquée entre les sacrifices à Indra et les sacrifices aux Maruts, même quand ils appartiennent au même groupe. Ainsi le jour de la pleine lune du mois de Prauṣṭhapada on sacrifie à Indra et aux Maruts. Mais les offrandes à ces derniers sont placées sur la feuille d'açvattha et ne sont apportées que lorsque les offrandes à Indra lui ont été présentées, car les Maruts, lit-on, mangent ce qui n'est pas sacrifié[3].

Les Maruts peuvent aussi recevoir des offrandes, qui par ailleurs, ne sont pas employées dans le culte. Dans un cas, par exemple, on leur offre un fœtus de veau, alors que les fœtus ne sont pas, par ailleurs, employés dans le culte. Dans un cas quand une vache a été sacrifiée à Varuṇa et à Mitra, on doit examiner avec soin si elle a un fœtus. S'il en est ainsi, le fœtus doit être suspendu à un arbre, ou jeté à l'eau,

1) *Kauṣ. Br.*, V, 2.
2) *Apast. Ç. S.*, VIII, 9, 5-11.
3) *Pâraskara Gṛhya Sûtra*, II, 14; *S. B. E.*, XXIX, p. 331.

ou enfoui dans une taupinière, ou encore on peut l'offrir aux Maruts.

Le fœtus est donné aux Maruts, précisément parce qu'il n'est pas compté comme sacrifice. Le texte du Kāṇva ajoute : le peuple mange de la viande crue et les Maruts sont du peuple. Aucun cri de Svâhâ ne doit accompagner cette remise du fœtus aux Maruts : « car les Maruts, le peuple parmi les dieux, ne sont pas des mangeurs de sacrifice et aucun sacrifice, d'aucun genre que ce soit, ne peut être fait sans cris de Svâhâ[1]. »

Il y a tout lieu de supposer que ce sacrifice a été à l'origine commun à Varuṇa et aux Maruts ; en tous cas, il n'a jamais ressemblé au type courant du sacrifice.

L'action de jeter l'offrande dans l'eau était probablement une manière de la remettre à Varuṇa, car à Varuṇa appartient tout ce qui est jeté dans l'eau[2]. L'action de suspendre les offrandes à un arbre ou de les enfouir dans une taupinière est un rite qui se retrouve dans le culte de Rudra, dieu qui appartient d'ailleurs au même groupe que Varuṇa et les Maruts. Varuṇa et les Maruts ont encore ceci de commun au point de vue du sacrifice qu'on peut leur offrir également une vache stérile[3].

L'expression : « le peuple mange de la viande crue et les Maruts sont du peuple » citée plus haut, confirme elle aussi le fait que les Maruts proviennent des peuples vaincus. La formule n'est pas unique. Les Maruts sont souvent comparés avec le peuple[4].

Indra est alors considéré comme leur maître. A Indra correspond sur terre son adorateur, le prince aryen qui domine les sujets vaincus, qui eux-mêmes correspondent aux Maruts. Aussi le prince qui veut s'assurer la fidélité de ses sujets devra sacrifier à Indra et aux Maruts : « celui qui

1) *Çat. Br.*, IV, 5, 2, 15-17 ; *S. B. E.*, XXVI, 8, 396.
2) *Çat. Br.*, XIII, 3, 8, 5 ; *S. B. E.*, XLIV, p. 346.
3) *Çat. Br.*, IV, 5, 1, 9 ; V, 1, 33 ; *S. B. E.*, XXVI, p. 388 ; XLI, p. 13.
4) *Çat. Br.*, II, 5, 2, 6 ; 27 ; 34 ; 36 ; *Aitareya Brâhmaṇa*, I, 2, 9 ; 10.

désire gagner un village devra sacrifier onze coupes à Indra et sept aux Maruts; il se réfugie auprès d'Indra et des Maruts par suite de son propre destin »[1]. Les Maruts doivent être en rapport très étroits avec les sujets puisqu'ils peuvent garantir leur fidélité.

Les Maruts n'ont pas plus que Varuṇa le caractère de puissances exclusivement favorables. Quand Prajâpati eut créé les hommes, ils voulurent les anéantir et détruire le sacrifice. Ce fut pour les en empêcher que le dieu fonda le sacrifice de Vaiçvadeva et par ce moyen les apaisa[2]. La colère des dieux joue un rôle aussi grand pour les Maruts que pour Varuna. Étrange est la colère des Maruts[3], et dans un autre passage on leur demande de renoncer à leur colère. C'est également comme des puissances dangereuses qu'on se les représente quand on les invoque : « Éloignez vos flèches tout à fait d'ici, ne nous atteignez pas avec votre colère »[4]. Et « que vos armes meurtrières soient loin de nous, qui abattent le bétail et les hommes »[5].

Dans un autre hymne ils sont nommés les héros qui par leur force ont la furie des serpents[6]. Dans toutes ces occasions ils apparaissent comme des dieux dangereux dont les hommes cherchent à détourner la colère.

Le caractère asurien des Maruts ressort très clairement d'un mythe raconté par Sâyana[7]. Il rapporte que la mère des asuras, lorsque Indra eut tué ses fils, se fit enceinte de nouveau pour avoir quelqu'un qui pourrait la venger des devas. Mais Indra qui eut connaissance de la chose, revêtit une forme si menue qu'il put pénétrer dans sa matrice et il y

1) *Taittiriya Samhita*, II, 11, 1.
2) *Çat. Br.*, II, 5, 1, 13; *S. B. E.*, XII, p. 387.
3) *R. V.*, I, 94, 12.
4) *R. V.*, VII, 56, 9.
5) *R. V.*, VII, 56, 17.
6) *R. V.*, I, 64, 9.
7) *R. V.*, I, 114, 6.

partagea le fœtus en sept parties et chacune encore en sept parties. Puis quand les sept troupes de Maruts naquirent, Rudra vint à passer par là avec son épouse. Celle-ci eut du plaisir à les voir et sur son désir ils furent adoptés par Rudra. Ils devinrent ainsi les fils de Rudra. Le mythe montre clairement de quel côté les Maruts devaient être dans la lutte entre les devas et les assuras, et donne un certain relief à l'épithète asura quand elle est employée au sujet des Maruts [1].

Comme il convient à des asuras, les Maruts se servent aussi de la magie pour atteindre leurs buts. Ils sont appelés comme Varuṇa magiciens [2].

Les asuras, dans l'Atharva-véda, nous étaient représentés comme d'habiles médecins ; il en est de même des Maruts. On les implore : « Apportez-nous abondamment les remèdes des Maruts » ; et on dit d'eux qu'ils apportent avec eux tous les remèdes qui se trouvent dans l'Indus, l'Asikni, les lacs et sur la montagne.

Les Maruts possèdent en commun avec leur père Rudra cet art de guérir [3]. Cette science des remèdes fait, comme nous l'avons dit plus haut, partie intégrante de cette puissance mystérieuse que les conquérants attribuent aux peuples vaincus [4].

Quant à ce qui concerne leurs rapports avec les dieux purement Aryens, les Maruts sont devenus les compagnons d'Indra. Leur union avec ce dernier est beaucoup plus étroite que celle d'Indra avec Varuṇa.

Mais d'un autre côté la différence est aussi marquée d'une manière beaucoup plus évidente. Elle ressort clairement du mythe cité plus haut et que rapporte Sâyana. Les Maruts apparaissent en outre comme des adorateurs d'Indra et lui sont donc subordonnés. Quand on dit d'eux qu'ils adorent

1) I, 64, 2.
2) *R. V.*, I, 64, 7 ; V, 58, 2.
3) *R. V.*, II, 33, 13.
4) *R. V.*, III, 32, 3 ; V, 29, 1, 2, 6 ; VIII, 3, 7 ; VIII, 78, 1.

Indra[1], ils sont presque mis sur le même plan que les hommes qui l'invoquent.

Quand ils apparaissent comme les compagnons et les aides d'Indra, c'est naturellement surtout pour la mise à mort de Vṛtra qu'ils sont dits l'avoir secondé. Mais à côté des formules où il est question de l'aide prêtée à Indra, il s'en trouve d'autres tout à fait contradictoires où la tradition d'une hostilité primitive s'est conservée. Indra leur reproche dans un passage de l'avoir laissé seul dans la lutte contre Vṛtra.

Lorsque les Maruts se vantent de leur fidélité à son égard, Indra leur demande où ils étaient quand il combattit le serpent et ajoute qu'il accomplit seul cet exploit et avec ses propres forces[2]. Dans le dialogue entre Indra, les Maruts et Agastya[3] les Maruts demandent : « Pourquoi veux-tu nous battre, Indra ? Les Maruts sont tes frères, sois bienveillant pour eux et ne nous bats pas dans la lutte. Pourquoi nous méprises-tu, frère Agastya ? Nous ne savons pas ce que tu penses. Ne veux-tu pas nous donner quelque chose ? » Dans un autre hymne, on demande à Indra qu'il protège les Maruts et qu'il renonce à sa colère[4]. Étant donné que les deux religions différentes se sont fondues en une seule, il est impossible de trouver une conservation plus marquée que celle qu'on constate dans ces strophes, d'une opposition primitive de culte.

Le souvenir de cette opposition s'est aussi conservé dans un mythe sur Agastya, les Maruts et Indra[5]. D'après ce mythe Agastya aurait sacrifié un jour des bœufs aux Maruts, mais ceux-ci furent ravis par Indra et ainsi prit naissance une hos tilité entre les Maruts et Indra. Indra et Agastya réussirent ensuite par des efforts communs à se réconcilier avec les

1) *R. V.*, VIII, 20, 23; 25.
2) *R. V.*, I, 165, 6-8.
3) *R. V.*, I, 170.
4) *R. V.*, I, 171, 6.
5) *Taittirîya Brâhmaṇa*, II, 7, 11, 1 ; Muir, *O. S. T.*, V, p. 154.

Maruts, et ainsi s'établit une communauté de culte entre Indra et eux. Il y a beaucoup de chances que le mythe ait raison, quand il prétend que c'est par la violence qu'Indra se procura une place dans les sacrifices des Maruts.

Dans le même ordre d'idées il n'est pas sans intérêt de constater que la tradition[1] faisait naître Agastya comme Vasiṣṭha, de la semence des Maruts. Cela signifie, en d'autres termes, qu'il appartient originairement au groupe religieux du dieu indigène Varuṇa. Cela s'accorde avec le fait que leur culte présente les mêmes particularités et les mêmes déviations du type courant qui caractérisaient le culte de Varuṇa.

(*A suivre.*) TORGNY SEGERSTEDT.

1) *Sâyana*, *R. V.*, VII, 33, 11.

LA RELIGION ÉGYPTIENNE

D'APRÈS M. AD. ERMAN

AD. ERMAN. **La religion égyptienne.** Traduction française, par CHARLES VIDAL. — Paris, Fisbacher, 1907.

L'ouvrage dont je rends compte aujourd'hui aux lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* est un ouvrage déjà vieux de trois années, mais dont la traduction française a paru seulement au cours de l'année dernière. L'idée de faire connaître en France par une traduction française les ouvrages hors ligne qui se produisent chez nos voisins, en vue de les rendre accessibles aux lecteurs qui ne peuvent pas les lire dans le texte primitif, est une idée recommandable au suprême degré, car on doit souhaiter surtout, quand les ouvrages traduits remplissent une lacune dans la littérature scientifique de la nation à laquelle on les apporte de l'étranger, on doit souhaiter, dis-je, que ces œuvres de la pensée humaine concourent le plus possible au progrès des connaissances, quel que soit son pays d'origine, et l'on ne saurait trop remercier l'éditeur qui prend, à ses risques et périls, la charge de faire traduire et de publier les œuvres qui le méritent. Or, quand la direction générale des musées royaux de Berlin a voulu publier un manuel de religion égyptienne, elle ne pouvait guère mieux faire, semble-t-il, que de s'adresser au chef de l'école égyptologique allemande, je ne veux pas dire berlinoise, et pour cause, c'est-à-dire pour des raisons qui n'auraient rien à faire ici.

Aussi quand il m'a été demandé d'apprécier l'œuvre publiée par M. Erman, mon premier sentiment a été de joie entièrement et de reconnaissance pour le traducteur et l'éditeur. Malheureusement ce premier sentiment a été suivi d'un second ; à mesure que l'ordonnance de l'œuvre se déroulait à mes yeux avides, ma désillusion n'a cessé de s'accroître. Car — il me faut le dire, hélas ! — le traducteur n'était pas à la hauteur de sa tâche, et rien ne faisait soupçonner que la littérature égyptologique française fût à un tel point d'indigence qu'elle eût besoin

de la traduction de ce manuel. Même en ne comptant que les œuvres du chef de l'Égyptologie en France, j'ai nommé M. Maspero, les curieux des idées égyptiennes sur la religion, ne devaient pas se croire exposés à mourir d'inanition par suite de la pénurie des aliments que réclamait leur appétit.

C'est à prouver ces deux opinions que va être consacré ce compte-rendu.

I

Je glisserai rapidement sur le premier point : M. Charles Vidal n'était en rien désigné pour traduire en français l'œuvre allemande, il n'est pas au courant des premiers principes des doctrines égyptologiques et il ne possède même pas le vocabulaire des études d'archéologie que suppose cette traduction.

Qu'il ne fût pas désigné spécialement pour traduire en français l'allemand de M. Erman, c'est ce qui apparaîtra lumineusement au lecteur qui tentera de lire sa traduction. La phrase se compose bien de mots qui, un à un, se rencontrent tous, et encore, dans le dictionnaire français, mais cela ne suffit pas, me semble-t-il, pour faire une phrase française : la phrase de M. *V.* est allemande en français, lourde, nuageuse, et souvent presque incompréhensible, pour moi tout au moins. Et ce que j'écris, je ne l'écris pas à la simple lecture de la traduction de M. *V.* ; je l'écris après avoir lu l'œuvre de M. Erman en allemand, car j'ai dû me procurer son livre dans le texte pour ne pas m'exposer à donner trop libéralement au traducteur ce qui appartient tout d'abord à l'auteur. Et comme je n'avance rien que je ne prouve, voici mes preuves :

A la page 8, je lis cette phrase : « Ce qui même dans les bibliothèques des temples n'avait plus d'existence que celle d'un papier écrit, on supposait que ces choses écrites reviendraient à la vie et reprendraient leur influence ». Cette phrase, très compréhensible et très grammaticale dans le texte allemand, ne l'est plus en français ; d'ailleurs ce n'est pas une traduction, mais bien une interprétation. Je citerai comme modèle de pathos la phrase suivante, p. 38 : « Et de siècles en siècles conteurs et poètes développent de plus en plus *ces produits de l'imagination*, et toujours s'enrichit et se diversifie le cercle des légendes, jusqu'au point où tout le monde de la foi dans les dieux est enveloppé et presque *perdu dans les rameaux de leurs végétations*. » Les mots que j'ai soulignés d'abord n'existent pas dans le texte qui contient seulement *dies* ;

quant à ceux que j'ai soulignés en second lieu, ils ne rendent pas du tout la pensée de l'auteur qui, parlant des nombreux mythes qui sont sortis de la croyance aux dieux, dit qu'ils ont fait l'office de plantes grimpantes (*Rankenwerk*) et qu'ils ont entouré et recouvert la théologie primitive. Évidemment la phrase allemande est trop compacte et emploie des figures qui ne sont pas préparées, mais elle est compréhensible, quoique je ne veuille dire en aucune façon qu'elle soit conforme à la réalité.

Ces deux exemples suffiront, j'espère, à montrer que M. *V.* n'a pas traduit un livre en français, mais dans une langue hybride, plus allemande encore que française, et je néglige de citer de nouvelles preuves de ce fait.

Ce premier point acquis, je passe au second. L'une des difficultés de la traduction d'un ouvrage où la géographie et la philologie jouent un rôle aussi important, consiste dans la transcription des noms géographiques et des mots égyptiens : pour quelqu'un qui n'est pas initié aux mystères de cette transcription, il est certain que, si l'on maintient en français la transcription allemande, l'esprit du lecteur passera sans reconnaître que sous la forme allemande est désigné tel dieu sous la forme française. Fort malheureusement, je crois, pour le progrès des études égyptologiques, les égyptologues n'ont pas su et n'ont pas voulu s'entendre sur la transcription des mots égyptiens : c'est le lecteur qu'il faudrait éclairer qui en souffre. Le moyen, je le demande, de reconnaître sous la forme allemande *Râ Achte* qu'il s'agit du même dieu qu'en français, on nomme *Râ-Hor-khouti* ? que sous la forme allemande *Dedwen* il s'agit du dieu nubien qu'en français on appelle *Doudoun* ? S'il s'agissait d'aller au fond des choses, je ne saurais m'empêcher de croire que la transcription *Doudoun* est plus rapprochée de la prononciation ancienne que *Dedwen*, car ce mot est encore employé en Égypte et je l'ai bien entendu prononcer *Doudoun* par un ânier qui appelait ainsi son âne. Je me demande ensuite pourquoi nommer en un passage un dieu par le nom que lui avaient donné les Grecs, et dans un autre par le nom que lui donnaient les Égyptiens, comme c'est le cas pour Onouris en grec et Anhour en égyptien ? Évidemment l'auteur et le traducteur ne s'adressent pas aux simples lecteurs qui veulent s'instruire, mais à ceux qui peuvent discerner que, sous cette double appellation, il ne s'agit que d'un même personnage, c'est-à-dire à des lecteurs déjà quelque peu initiés aux mystères de l'égyptologie. Comment savoir que l'enfant difforme que nous appelons Patèque est

nommé en allemand *Patäke*, ce qui est exactement le mot français, et se nomme *Pataké* dans la traduction de M. *V.*? De même pourquoi écrire *Ouschabti* et *Shou* pour rendre la même chuintante, en empruntant la transcription allemande dans le premier cas et la transcription anglaise dans le second? Je crois bien qu'il y a une difficulté à employer le *ch* français, parce que cette combinaison représente tantôt la chuintante et tantôt l'aspiration du χ grec dans les mots provenant de langues étrangères; mais au moins eût-il fallu indiquer dans une note qu'on s'en tenait uniquement au *ch* pour rendre ce que d'ordinaire on rend par la combinaison *kh*.

Le troisième point ne m'arrêtera pas longtemps. M. *V.* pour parler du sanctuaire des temples emploie le mot *sacro-saint* pour rendre l'expression allemande *Allerheiligste* : en français, on traduit d'ordinaire ce mot par *saint des saints*. En parlant des rondelles de carton qu'on mettait sous la tête de la momie, après l'avoir préalablement couverte de formules magiques, M. *V.* emploie l'expression *disque pour la tête* : en français, cette rondelle s'appelle hypocéphale. De même le *chevet* est désigné sous la périphrase *appui de tête* : de même le *pectoral* est désigné sous le nom de tablette de poitrine, etc. Le traducteur a suivi de trop près le texte allemand, et je ne recherche pas pourquoi le texte allemand emploie un mot composé au lieu d'employer l'expression courante en archéologie égyptienne, quelle que soit la nationalité de l'auteur. M. *V.* a voulu quelquefois ajouter des notes correctives du texte qu'il avait traduit. Ainsi à la page 149, après avoir traduit : « Une interdiction seulement va bien au delà, c'est la belle et remarquable défense de *dévorer* son cœur et celle des vains repentirs, » il met en note : « Ici dévorer son cœur doit signifier nourrir de la rancune, de la colère ». Je lui en demande bien pardon, cela ne signifie point nourrir de la colère, pas plus d'ailleurs que cela ne signifie repentir inutile ou vain. Les mots du texte auquel il est fait allusion sont pris du chapitre 125 du *Livre des Morts* qui dit : [hiéroglyphes], ce qui, après retranchement de la négation, correspond à l'expression copte ⲟⲩⲱⲙ ϩⲏⲧ. Cette expression veut dire *manger le cœur*, et il faut traduire le texte hiéroglyphique : *Je n'ai point mangé mon cœur*. Or que veulent dire ces mots *manger son cœur*? Il est évident qu'il y a ici une figure de mots : dans les œuvres coptes, l'expression signifie *se repentir*, et le repentir est bien un regret d'avoir fait ce qu'on a fait, regret qui s'exprime au figuré par *manger son cœur* mais dans la confession

négative, il est tout à fait impossible d'admettre ce sens qui se rencontre ailleurs dans les textes hiéroglyphiques, et de dire que le mort donne comme motif de le déclarer juste, qu'il n'a jamais eu le repentir de ce dont il devrait se repentir, et cela même en ajoutant l'épithète *inutile* que ne contient pas le texte. Il faut donc penser à autre chose. Or, parmi les actes ou les sentiments qui peuvent se traduire par cette expression figurée, il en est un qui, de préférence à la colère ou à la rancune, se peut désigner ainsi : c'est l'envie. La langue française a une expression populaire à peu près semblable : *se manger les sangs*, et cette expression ne s'applique pas à la colère et à la rancune, mais bien à l'impuissance dans laquelle on se voit de ne pas pouvoir empêcher telle ou telle chose qui nous choque, et en particulier à l'envie, qui n'est autre chose que l'impuissance constatée de ne pouvoir pas obtenir les heureux résultats dont nous voyons jouir notre prochain. Je crois bien pour ma part que c'est là le véritable sens des mots égyptiens et je ne saurais y voir une défense que par ricochet.

C'est tout ce que je veux dire de la traduction française de l'ouvrage de M. Erman ; j'en arrive maintenant au fond de l'ouvrage en lui-même et je vais essayer de dire quels en sont les mérites et quels aussi les défauts, comment et pourquoi M. Erman me semble être passé à côté de la vérité, tout en l'effleurant parfois de très près.

II

S'il y a par le monde quelqu'un qui admire les services que M. Erman a rendus à la science égyptologique, sa profonde connaissance des textes et la sûreté presque impeccable des traductions qu'il en a données, c'est bien celui qui écrit ces lignes ; il peut exister et il existe d'autres admirateurs de l'œuvre de M. Erman, mais bien certainement il n'en existe pas de plus sincère. J'étonnerais cependant M. Erman lui-même si mon admiration allait jusqu'à me refuser la possibilité de rechercher les causes qui me font le mettre à part pour certaines parties de la science égyptologique. Ces causes, ce sont entre autres la pénétration merveilleuse avec laquelle il a su discerner le plus souvent les règles de la grammaire égyptienne et la sûreté de son intuition dans la discussion du sens que l'on doit reconnaître aux racines dont l'ensemble forme le dictionnaire de la langue. Aussi est-ce pour moi un véritable régal philologique, quand quelque nouvelle œuvre sortie de

cette plume savante nous présente une interprétation personnelle de l'auteur à propos des textes déjà connus, ou nous fait connaître le sens de documents ignorés jusqu'à présent. Toutefois, comme je suis habitué depuis longtemps à ne donner mon adhésion que réfléchie et à bon escient, mon admiration ne m'enlève jamais à ma faculté d'examen, et je suis bien persuadé que M. Erman lui-même préfère une telle adhésion à une acceptation primesautière et irréfléchie, à des louanges grandiloquentes, mais vides, qui certainement ne doivent pas lui agréer.

Jusqu'à l'ouvrage dont je veux rendre compte, M. *E.* ne s'était pas occupé de religion égyptienne *ex professo*, quoiqu'il n'eût pu traduire et expliquer les monuments de l'Égypte sans rechercher quelles idées exprimaient les mots qui s'offraient à son étude. Son coup d'essai, à vrai dire, s'il n'est pas un coup de maître, n'en reste pas moins une très honorable tentative. Jusqu'ici en Allemagne ceux qui ont étudié la religion éyptienne et fait connaître le résultat de leurs études ont trop donné dans la métaphysique et l'ontologisme : il me suffira de citer H. Brugsch. M. Erman a rompu avec cet ordre d'idées; on ne saurait trop l'en féliciter, car il me semble que c'est folie de vouloir retrouver chez les Égyptiens trente ou quarante siècles avant notre ère des idées qui n'ont guère été connues en Europe qu'après Aristote et qui n'ont atteint leur plein développement qu'au XIIIe siècle de notre ère, sous le règne de la philosophie scolastique. Toutefois ces idées métaphysiques ont existé même en Égypte à une certaine époque, ne serait-ce qu'à Hermopolis Magna, et il semble bien qu'il en faille tenir compte, car les philosophes et les poètes raisonnant sur la religion qu'ils enseignent et gardent ont droit d'être témoins au procès qu'on expose. C'est une lacune dans le livre sur la *Religion égyptienne*.

M. Erman a voulu expliquer l'évolution des idées religieuses en Égypte depuis les temps des plus anciennes dynasties jusqu'à la complète disparition de l'empire égyptien, et en présenter un tableau dont il serait « difficilement en état de justifier chacun des traits. » Ce n'est sans doute là qu'excès de modestie; mais si telle était bien la pensée de l'auteur — et je ne suis pas éloigné de le croire — à quoi bon faire le tableau ou tout au moins conserver les traits qu'on ne peut justifier? M. Erman avoue lui-même n'avoir pas voulu rechercher les idées premières qui sont au fond de la religion égyptienne : « Il m'a semblé juste, dit-il, de représenter la religion égyptienne comme elle apparait à un observateur non prévenu et qui ne sait rien des théo-

ries de la science religieuse moderne; le lecteur ne trouvera ici rien qui ait trait à l'animisme, au fétichisme, aux dieux chthoniens, pas même aux hommes de médecine; nous ne voulons pas introduire ces choses-là dans une religion qui se laisse comprendre sans cela. » M. Erman est-il bien certain de ce qu'il avance? Est-ce que ce n'est pas le grand mérite de toute l'école scientifique moderne de vouloir remonter, aussi loin que faire se peut, jusqu'aux premiers balbutiements de nos connaissances afin de montrer quelle en a été la lente évolution? N'est-ce pas ce qu'il a voulu faire lui-même dans ses études philologiques? n'est-ce pas ce qu'il devra faire pour retrouver le sens premier des mots dans ce grand *Dictionnaire égyptien* qui a été promis, qui se fait, je le sais, et qui sans aucun doute est appelé à un grand et légitime succès? Dès lors pourquoi se refuser ainsi par avance les moyens de pénétrer jusqu'aux idées premières, d'en saisir l'évolution et l'enchaînement et d'en présenter un tableau autrement fidèle que celui qu'a présenté l'auteur de la *Religion égyptienne*?

Il eût semblé tout d'abord profitable aux lecteurs de cet ouvrage, même aux lecteurs allemands, que l'auteur expliquât tout d'abord ce que les Égyptiens entendaient par *Dieu*. Il ne paraît pas un seul instant que M. Erman ait entrevu que cette question devait se poser avant tout, qu'elle était à la base de l'édifice et que sans ce fondement, cet édifice courait grand risque de s'effondrer. Pour M. Erman, le mot Dieu en égyptien signifiait à peu près la même chose que le mot *Dieu* chez nous, avec cette différence cependant que les dieux presque innombrables de l'Égypte n'étaient que des faux dieux, tandis qu'il n'y a et ne peut y avoir qu'un seul vrai Dieu, qui est celui des nations chrétiennes. Je n'ai pas à discuter ce dernier point de vue, que M. Erman n'exprime pas explicitement, mais qui est implicitement au fond de son œuvre; mais en admettant pour un moment qu'il ait raison, ne serait-il pas important de savoir pourquoi les Égyptiens ont exprimé ce mot Dieu par leur mot *Nouter*? et pourquoi les chrétiens ont conservé cette appellation? Malgré tous les systèmes, il semble bien que la définition de ce mot importe extraordinairement à la compréhension du tableau que M. Erman a voulu faire, car, selon que ce mot a tel sens plutôt que tel autre, le tableau devra être présenté de telle ou telle manière; par exemple si le mot *Dieu* veut dire *défenseur* et s'appliquait aux morts, comme je crois l'avoir démontré dans mes *Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne*, il est bien certain que le tableau de l'évolution des idées religieuses dans l'Égypte sera complètement diffé-

rent de celui qu'il doit être, si le même mot a le sens du latin *Deus*, du grec Θεός et du sanscrit *daeva*. Aussi ne saurait-on assez regretter que l'auteur de la *Religion égyptienne* ait cru pouvoir entrer de plein pied dans son sujet sans avoir traité cette importante question.

Il semble toutefois qu'on puisse dégager ce qu'il pense de certaines phrases qu'il a écrites, par exemple de la suivante : « Un peuple, en ses commencements, peut se contenter de vénérer et de gagner par des dons et des prières les divinités qu'il a cru découvrir dans le monde ; mais chaque âge de l'humanité les lui rend plus familières, les lui rend plus proches, et plus il les approche, plus elles perdent à ses yeux leur inaccessible majesté. C'est alors que l'imagination entre en jeu et forme des êtres célestes qui deviennent de plus en plus humains ; elle rattache à une seule famille des divinités qui paraissent semblables l'une à l'autre ou qui sont honorées dans un même lieu et juge quelles sont celles qui doivent s'aimer ou se haïr les unes les autres. Elle voit exactement comment le monde s'est constitué et comment les dieux l'ont gouverné l'un après l'autre. Et de siècle en siècle, les auteurs et les poëtes développent de plus en plus cela, le cercle des légendes devient de plus en plus riche et varié, jusqu'au moment où finalement la croyance aux dieux totalisée est enveloppée et couverte par cette végétation grimpante. Alors si quelqu'un parle de Thot, il ne pense plus à la lune, mais bien à un dieu qui aplanit le conflit dans la grande salle à Héliopolis et qui proclama Osiris juste contre ses ennemis. Si quelqu'un nomme Anubis, il ne pense plus à lui comme à l'antique gardien des morts, mais comme à l'ami d'Osiris et à celui qui l'a inhumé. »

Eh bien ! sans m'attarder à montrer combien ces phrases sont imprécises, combien les figures sont heurtées et témoignent du peu d'habitude qu'a l'auteur de revêtir sa pensée d'un style coloré tout en restant clair, je ne peux m'empêcher de dire que tout cela me semble le contraire, exactement l'opposé de ce qui a eu lieu réellement. D'après M. Erman, les premières générations humaines arrivées à former un peuple et à posséder la conscience de ses idées religieuses se sont maintenues dans un respect religieux et lointain vis à vis des premières divinités qu'elles s'étaient forgées, tandis qu'à mesure que ce peuple devint plus civilisé, il se rendit plus familier avec les divinités terribles auxquelles il avait cru. Il est malheureux pour cette théorie qu'un *fait* religieux bien connu de M. Erman lui-même réduise sa théorie à néant : c'est celui de Moyse descendant du Sinaï où, au milieu des éclairs et des tonnerres, il avait reçu la loi et les idées monothéistes, et tombant

au milieu des danses, des sacrifices et des réjouissances du camp israélite réclamant d'Aaron « des dieux qui précèdent » leur marche. Ici, c'est Jéhovah qui a « l'inaccessible majesté », et qui prétend succéder aux dieux anciens des Israélites qui préfèrent au contraire des dieux qu'ils voient marcher devant eux, et ici un veau d'or représentant le bœuf Apis cher aux Égyptiens. Le monothéisme étant considéré comme le plus haut sommet de la religion ne *peut* pas avoir été tout d'abord la religion de l'homme qui serait ensuite descendu au polythéisme. Par conséquent il est complètement antiscientifique de penser que les Égyptiens aient cru tout d'abord à l'unité de Dieu — ce que ne fait pas M. Erman, je le sais — mais encore de penser que l'homme, peu à peu, à mesure que les générations se succédaient et s'avançaient dans la civilisation progressive, se sont familiarisé avec les divinités inaccessibles de la première heure, quand tout concourt à prouver le contraire, quand ce ne serait que le soin pris par les théologiens de l'Égypte d'ôter peu à peu à leurs dieux les apparences de l'humanité pour les doter de tous les attributs infinis que nous reconnaissons encore à Di.u, même de l'*aséité*, non pas de cette *aséité* primitive et grossière qu'ils ont attribuée aux dieux initiaux dans leurs premières cosmogonies, mais de cette *aséité* qui est à la base de la théologie chrétienne.

Je retrouve le même défaut dans l'idée que se fait M. Ermann de Thot et d'Anubis : Thot était primitivement, selon lui, la Lune, comme Râ le soleil, et Anubis n'était que le gardien des nécropoles, et c'est sans doute pour cela que les Égyptiens lui ont donné la tête d'un chacal qui vit des cadavre qu'il déterre, moyen bien simple de garder ce que l'on doit garder ; puis, Thot est devenu le pacificateur dans la querelle d'Horus et de Set, et Anubis l'ami dévoué, celui qui prit soin de l'inhumer. Autrement dit la religion stellaire et solaire précéda les légendes. S'il en était ainsi, ces légendes auraient sans doute eu pour but d'expliquer la nature lunaire attribuée à Thot, la nature solaire attribuée à Râ, etc., et c'est précisément ce qu'elles ne font pas, car Râ est le premier des dieux, Osiris l'un de ses successeurs et Thot un grand inventeur, sans qu'aucune parole de ces légendes ne fasse allusion à leurs rôles solaire, lunaire ou stellaire. Ce n'est pas à dire que les Égyptiens n'aient pas identifié à une certaine époque Râ au soleil, Thot à la lune, placé Osiris dans Orion ; mais je le demande en toute assurance, pour penser à toute cette théologie solaire, lunaire, stellaire, ne fallait-il pas que l'homme connût déjà le soleil, la lune, ce qui

n'était pas très difficile, mais aussi les étoiles, ce qui l'était autrement, qu'il sût les distinguer et les retrouver à la même place dans la configuration changeante du ciel, ce qui l'était infiniment plus. Évidemment cette religion des astres est très ancienne en Égypte, elle était née avant toute histoire, je n'en disconviens pas ; mais elle présuppose une longue suite d'observations et aussi de longues années pendant lesquelles l'homme était encore incapable de faire ces observations astronomiques ; tandis que croire, comme je le fais, que la religion égyptienne est presque tout entière sortie du culte des ancêtres, c'est donner au problème de la religion en Égypte une solution plus simple, plus claire, plus facile à comprendre et bien autrement compréhensive, car elle suffit à tout expliquer, même et surtout le culte des animaux.

M. Erman dit quelque part dans son ouvrage que ce fut surtout dans les basses époques que le culte des animaux se développa en Égypte (p. 47 et p. 239 de la traduction). Cette affirmation peut avoir quelque vérité si l'on s'en veut tenir à la constatation de ce fait, à savoir qu'on possède dans nos musées plus de monuments votifs appartenant à ces époques, par suite de trouvailles heureuses qui ne dépendent aucunement de la foi égyptienne ; elle est complètement contraire à la réalité si l'on interroge non plus seulement les monuments de l'art, mais encore et surtout les monuments écrits les plus anciens. Les *Textes* des Pyramides contiennent la mention de taureaux sacrés autrement nombreux que ceux mentionnés par les auteurs classiques. On ne connaît jusqu'ici que l'Apiéum de ces basses époques ; l'Apiéum des époques antérieures, le Mnévieum d'Héliopolis et les autres sont encore à trouver et l'on sait qu'ils ont existé. Ce culte des animaux est regardé par M. Erman comme une sorte d'*appendice* de la religion égyptienne ; je me permets de le regarder au contraire comme la base de cette religion parce qu'il est absolument le même que le culte des morts ou des ancêtres.

La croyance en Afrique aux idées totémistes, c'est-à-dire la persuasion que les diverses tribus qui peuplent le continent noir descendaient d'animaux regardés comme la souche de la race, est un fait indubitablement prouvé aujourd'hui. Il serait bien curieux que l'Égypte seule eût échappé à ces idées d'évolution primitive. Elle y a si peu échappé que ses rois portent le titre, non pas de Horus, comme on traduit d'ordinaire, mais d'Éperviers, car le nom de cet oiseau est écrit en toutes lettres dans le récit de l'avènement du roi Thoutmès III. De plus, l'une des premières stations où s'arrêtèrent les conquérants de l'Égypte en

descendant le Nil se nommait en grec Hiéracônpolis, c'est-à-dire : *la ville des Éperviers*, et l'on sait avec certitude que les Grecs, pour dénommer les villes égyptiennes en leur langue, ont pris avec raison le nom du dieu de la localité en y ajoutant le mot de ville, car en Afrique et en Égypte tous les endroits habités par l'homme se nomment du nom du chef du village ou du dieu, ce qui revient au même. Ce sont là, dira-t-on, des idées grossières ; je n'en suis pas aussi certain qu'on pourrait le désirer. Évidemment pour nos idées modernes, c'est une doctrine grossière ; mais pour les tribus de l'Afrique qui appellent les serpents, les lions, les crocodiles, les éléphants, les ibis, etc., leurs pères et leurs frères, c'est une doctrine de reconnaissance. C'est du transformisme sans Darwin, et il semble bien que ces idées grossières ont été à un certain moment, partagées par l'humanité tout entière. Entendu de la sorte, le culte des animaux n'est pas aussi *étrange* que l'a cru et dit M. Erman : c'est pourquoi les Égyptiens traitaient les animaux sacrés à leur mort exactement comme des hommes. Ils l'avaient fait pendant leur vie terrestre, ils le firent encore dans leur vie infernale, et quiconque voulait échapper aux nombreux ennemis qui l'attendaient dans le voyage vers Osiris, devait se métamorphoser dans les *totems* divers des tribus déjà maîtresses du lieu à parcourir : c'est ce que les auteurs classiques ont nommé métempsychose, parce qu'ils s'en sont tenus aux apparences.

Il est bien évident maintenant que la connaissance de ces faits ou leur méconnaissance, change du tout au tout l'exposé de la religion égyptienne, que la première permet d'expliquer l'évolution des idées religieuses en Égypte avec autrement de profondeur que l'examen de la croyance ou du culte sous l'Ancien, le Moyen, le Nouvel Empire égyptiens, etc., et cela d'autant mieux que ces idées, une fois parvenues à contenter l'esprit égyptien en général, ne progressent plus : et elles en étaient arrivées là dès l'Ancien Empire. Aussi dans les divers chapitres que M. Erman a consacrés à cet examen, il peut amonceler des observations fort judicieuses, mais il ne progresse pas, il piétine sur place : ce qui progresse, c'est l'élement industriel et c'est la pensée de quelques poëtes au fond des temples. En laissant délibérément de côté ce qu'il appelle fétichisme, l'auteur de la *Religion égyptienne* s'est enlevé le moyen de saisir le véritable sens de son évolution.

III

Il est d'autres ordres de faits sur lesquels je ne puis être d'accord avec M. Erman : la chronologie tout d'abord et la substitution de la religion chrétienne à la religion nationale. Tout d'abord M. Erman partage l'histoire égyptienne en dix époques avec beaucoup de justesse et de raison, et je ne saurais assez me réjouir de lui voir mettre en tête de ces dix époques les temps préhistoriques, ces temps qu'on a niés encore tout récemment. Après cette première période, il place celle « de la fondation de l'unité dans le royaume », vers 3300 avant J.-C. ; puis l'Ancien Empire, « le premier bel âge de l'Égypte, allant de 2800 à 2300 avant J.-C., et se partageant entre les IVe, V^{e} et VIe dynasties ». La XIIe dynastie est placée de l'an 2000 à 1800 ; la XVIIIe va de 1580 à 1390, etc. Ainsi M. Erman n'accorde pas à l'Égypte historique la plus ancienne, une antiquité supérieure à 3300 ans avant J.-C. et je ne puis m'empêcher de trouver que c'est peu, même beaucoup trop peu.

Cette question chronologique n'a l'air de rien et peut sembler de prime abord étrangère à la religion égyptienne ; mais, si nous allons au fond des choses, nous trouverons au contraire qu'elle est très importante, qu'elle se rattache de très près à ces idées de M. Erman et de son école sur l'origine et la langue primitive des Égyptiens, car pour lui les premiers Égyptiens sont des Sémites parlant naturellement une langue sémitique, tandis que je tiens les Égyptiens pour des Africains parlant une langue africaine. Je soupçonnerais même volontiers que M. Erman fait entrer la chronologie biblique en ligne de compte et que c'est pour cette raison qu'il abrège d'autant la durée de la monarchie égyptienne. Examinons quelque peu la question.

Le fondement de la chronologie égyptienne est l'ouvrage de Manéthon : il en serait tout autrement si le papyrus de Turin n'avait pas été presque détruit ; mais il l'a été. On ne saurait assez le déplorer, et c'est ce qui fait que, malgré les monuments égyptiens découverts, le livre de Manéthon a toujours la même importance, quoique nous n'en connaissions que des fragments grâce aux auteurs qui ont été ses abréviateurs. Manéthon était un prêtre égyptien de Sebennytos qui, sous le règne de Ptolémée Philadelphe, composa sur les documents officiels une histoire de l'empire égyptien à l'usage des rois grecs nouvellement installés à Alexandrie. Donc, si quelqu'un a pu être renseigné sur la suite des rois et le temps de leurs règnes, c'est bien Manéthon et

comme les documents officiels qu'il avait à son service, témoin le papyrus de Turin bien que mutilé, donnaient non seulement le nombre d'années, mais encore celui des mois et des jours qu'avait duré un règne, nous avons toute chance d'être bien renseignés à cet égard. Oui, mais nous n'avons pas le texte de Manéthon, nous n'avons que les chiffres de ses abréviateurs et ces chiffres accusent de telles différences avec les auteurs qu'on n'y saurait ajouter foi. Il est vrai que les chiffres sont différents, mais pour ceux qu'on a pu contrôler par les monuments, ils accusent une différence en moins et non en plus. Ainsi Amenemhat Ier, le premier roi de la XIIe dynastie, régna au moins 30 ans d'après les monuments, et Manéthon ne lui attribue qu'un règne de 16 années; Ousortesen Ier, son successeur, eut un règne d'au moins 44 années et Manéthon lui en attribue 46. Pour la dynastie tout entière Manéthon donne un total de 160 ans d'après l'Africain et de 182 d'après Eusèbe quoiqu'une autre version donne un total de 245 ans. Or le chiffre de la durée totale de la XIIe dynastie est un de ceux qu'a conservés le papyrus de Turin et ce chiffre est de 213 ans 1 mois 27 jours. A la XVIIIe dynastie, le plus fort chiffre de Manéthon est de 37 ans et nous savons que Thoutmès III régna 55 ans; de même Ramsès II dans Manéthon a un règne de 61 ou 66 ans; d'après les monuments, il régna au moins 67 ans. Par conséquent, nous sommes en droit de conclure que si Manéthon ou ses abréviateurs ont commis quelque erreur, cette erreur n'est pas très appréciable. De plus il a eu soin d'élaguer les rois illégitimes. Or, le total des dates qu'il donne monte à plus de 5500 ans avant J.-C.

Mais M. Erman n'aime pas Manéthon. « A la cour des deux premiers Ptolémées, dit-il, vivait le prêtre Manéthon de Sebennytos dans le Delta, l'un de ces hommes qui ont gagné leur culture dans les deux camps opposés, un personnage semblable au moderne effendi qui a étudié à Paris (!!). Afin que ses maîtres pussent apprendre l'histoire de leur nouveau pays, il écrivit pour eux une histoire de l'Égypte en grec, une triste et indigeste production, à laquelle il sut cependant donner de l'apparence par une polémique à bon compte contre Hérodote! » J'avoue que j'ai été surpris, peiné, de trouver ces phrases sous la plume de M. Erman, car, de quelque manière qu'on envisage la dépendance mutuelle de ces deux phrases, je crois bien qu'on sera toujours tenté de penser que Manéthon a écrit un méchant ouvrage parce qu'il ressemblait à un de ces modernes effendis qui ont étudié à Paris. A Paris! Mais pourquoi Paris plutôt que Berlin? Est-ce que Paris a le

monopole des œuvres obscures, des systèmes hâtivement construits, des études légèrement faites ? Il me semble bien qu'on trouverait ailleurs ces mêmes défauts. Et d'ailleurs M. Erman prend soin lui-même de préférer Manéthon à Hérodote dans la solution d'un problème où il a emboîté le pas de l'un de ses élèves. Il s'agit de Sésostris. Jusqu'à ces dernières années on avait cru que Sésostris était Ramsès II, et il semble bien résulter du récit d'Hérodote, récit qui n'est d'ailleurs qu'un tissu d'inexactitudes et de faussetés matérielles, que le père de l'histoire a placé beaucoup plus près de nous le règne de Sésostris que ne l'avait fait Manéthon, puisque les rois de la XIIe dynastie ne firent pas en Asie les vastes conquêtes dont parle Hérodote. Cependant Manéthon appelle Sésostris ceux que nous étions habitués d'appeler Ousortesen et c'est au deuxième roi de ce nom que Manéthon applique précisément ce nom de Sésostris. Je suis bien loin de nier l'identification adoptée avec un ensemble admirable par toute l'école allemande, mais je n'en saurais que trouver plus étrange le peu de faveur que Manéthon a trouvé aux yeux de M. Erman, car enfin dans ce méchant ouvrage, dans cette compilation indigeste, il y a tout au moins des choses que les égyptologues allemands ne dédaignent pas en fait de chronologie, tandis qu'on n'en saurait dire autant du second livre du bon Hérodote. Si les abréviateurs de Manéthon ont appliqué à Sésostris certains détails qui rappellent précisément les grandes conquêtes en Asie, ce n'est pas au prêtre de Sébennytos qu'il faut s'en prendre, mais bien précisément aux auteurs grecs, notamment Hérodote et Diodore. Après Manéthon, un savant grec s'est trouvé à Alexandrie, revêtu de fonctions officielles, précepteur de l'un des derniers Ptolémées, qui a cru pouvoir extraire des documents officiels mis à sa diposition, un canon des rois ayant gouverné l'Égypte : on l'appelle Erastosthène. Le canon qui est parvenu sous son nom jusqu'à nous est un assemblage monstrueux des plus grossières erreurs : les monuments égyptiens l'ont amplement démontré, comme ils ont démontré que malgré les erreurs des scribes, Manéthon était presque toujours dans le vrai. Par conséquent je ne puis comprendre l'espèce de mépris avec lequel on juge Manéthon et je ne puis en trouver la raison que dans ce fait : sa chronologie est en complet désaccord avec celle qu'on tire de la Bible.

Le second ordre de faits sur lequel je ne puis toujours me trouver d'accord avec M. Erman a trait à l'établissement du christianisme en Égypte. L'histoire de cette époque troublée s'est beaucoup éclairée depuis une vingtaine d'années, et je peux croire, sans orgueil, que je

n'ai pas été le dernier à promouvoir ce changement dans les idées courantes. La partie de son ouvrage que M. Erman consacre au christianisme est sans contredit l'une des moins bonnes et des plus sujettes à caution. Il nous apprend, d'après le témoignage d'Ammien Marcellin, qu'à Abydos, « le petit Bès a supplanté Osiris et émet des oracles très estimés. » Ce petit Bès avait si peu supplanté le culte d'Orisis que Moyse, le moine qui détruisit son petit temple, employa bien du monde et du temps pour essayer de détruire les grands temples de Séti Ier, de Ramsès II, le temple d'Orisis et le culte dont le tombeau de ce dieu était le siège et l'occasion à Om el-Ga'ab. Il a découvert aussi qu'à Akhmim « on adore un dieu Petbe que son adversaire chrétien identifie à Kronos et qu'il charge de toutes les mauvaises actions qui lui étaient connues de ce dieu grec. » Puis il ajoute : « En somme, il semble bien que, dans cette dernière phase de la religion égyptienne, l'élément grec ait à peu près conservé la prépondérance, et le même moine du ve siècle, en ses discours, à côté de Petbe et de Petah, mentionne aussi Rhæa, dont les prêtres s'émasculent, Apollon le sale et impudique joueur de cithare, Zeus et son fils, Arès, et cela comme s'ils étaient les dieux habituels de ses compatriotes païens. » Je ne puis m'empêcher de voir dans cette phrase presque autant d'erreurs que de mots. L'élément grec n'avait à Akhmim qu'une prépondérance politique et de richesse : c'était une de ces villes où les Grecs s'étaient établis en grand nombre ; non seulement ils avaient conservé l'usage de leur langue nationale, mais encore ils s'y donnaient entre eux des représentations théâtrales ; ils avaient fait jouer notamment les *Oiseaux* d'Aristophane où Schenoudi n'avait vu que des *couic* et des *couac*. M. Erman l'a découvert en 1894, cinq ans après que je l'avais dit dans ma *vie* de Schenoudi, et il est bien probable, même certain, que les petites gens et les fellahs n'y comprenaient rien. Si Schenoudi mentionne Petah, Kronos, Rhæa, Apollon, Zeus et Arès, ce n'est point parce que les dieux du panthéon grec étaient considérés « comme les dieux habituels de ses compatriotes païens, » c'est par moquerie et pour montrer que des dieux qui se sont mariés, ont eu des enfants, ont commis tous les crimes possibles n'étaient pas réellement des dieux. Schenoudi connaissait parfaitement les dieux de ses compatriotes, Osiris, Isis, Horus, Min, et les autres de ces régions. S'il les a identifiés avec certains dieux grecs, c'est que les Grecs lui avaient donné l'exemple et qu'il a simplement emprunté leur mythologie et leurs identifications pour s'en moquer.

M. Erman, sur la foi de M. Leipoldt, appelle Schenoudi, le *grand saint des Coptes* ; il n'aurait eu qu'à lire le *Synaxare* copte pour voir que Schenoudi avait été regardé comme un saint dans les nomes voisins d'Akhmim, mais que dans la Basse Égypte où il y avait bien des Coptes, je présume, Schenoudi n'était pas mentionné dans le *synaxare*. Parlant d'une circonstance spéciale de la vie de l'archimandrite d'Adribah — M. Erman écrit Atripis, sans avoir l'air de se douter que le mot ⲧⲣⲓⲡⲉ, écrit en grec τρίφιον, veut dire la ville de ⲣⲓⲡⲉ, que c'est le mot hiéroglyphique, nom d'une déesse et que c'est le nom de la mère de Schenoudi, *Daroubah*, celle qui appartient à Repit — il dit : « Dans un cas ultérieur, les païens vinrent le supplier d'épargner leur temple ; loin de les écouter il leur donna la chasse et poussa le pillage du temple jusqu'à la dernière extrémité, et ce fut un riche butin en vases, statues divines, livres, qu'il emporta dans son couvent. Lorsque les prêtres eurent repris un peu de courage et l'eurent cité en justice pour son acte de brigandage, le jour du jugement une si puissante foule de chrétiens afflua dans la ville qu'il fut impossible de mener le procès à bonne fin. » J'en demande bien pardon à M. Erman, mais ni le texte de la *vie* de Schenoudi, ni la version arabe, ni les œuvres de ce moine ne donnent à penser qu'il en fut ainsi : il est dit seulement qu'après qu'il eut détruit le temple non d'Akhmim, mais de Pleuit, village voisin au nord d'Akhmim, les habitants de cette dernière ville portèrent plainte au gouverneur d'Antinoé qui cita Schenoudi à son tribunal; mais les cénobites du couvent Blanc empêchèrent que la sentence ne fût prononcée en se saisissant de leur supérieur et en l'escortant jusqu'à son couvent. Quant à introduire des livres et des statues de dieux en son couvent, Schenoudi n'en eut pas l'idée puisqu'il fit brûler les premiers et que les statuettes furent sans doute fondues avant d'entrer dans un couvent chrétien où elles auraient été impures au premier chef; les vases eurent sans doute le même sort : le texte dit seulement qu'on détruisit tout ce qui provenait des temples. On le voit, il y a loin du récit original à celui de l'auteur de la *Religion égyptienne* : si le sien est exact, c'est qu'il a eu entre les mains des œuvres que je ne connais pas. Je ne saurais passer sous silence qu'une autre fois, après avoir tué le prêtre et la femme qui « sentaient l'adultère », il fut cité devant le gouverneur d'Antinoé et condamné à « être frappé de l'épée », c'est-à-dire à être mis à mort, et que ses frères s'emparèrent de sa personne et l'enlevèrent à la justice grecque. Je vois dans ces deux récits l'écho

d'une seule et même aventure que les religieux auront dédoublée, car il faudrait que l'administration grecque eût été bien stupide pour ne pas être sur ses gardes à la seconde fois.

Je pourrais citer nombre de passages où je ne saurais être de l'avis de M. Erman, lui montrer quantité d'idées qu'il a sans doute considérées comme peu importantes et qui me montrent quel abîme sépare nos deux conceptions de la religion égyptienne, mais je ne veux retenir que ce qu'il dit du mot par lequel les Égyptiens ont *toujours* désigné Dieu. « Ainsi, dit-il, les dieux de l'antique croyance égyptienne étaient devenus les *revenants* (Gespenster) de la nouvelle croyance ; le mot même *Enter* qui avait autrefois désigné les dieux, la langue des chrétiens l'appliqua aux méchants esprits en le détournant du sens primitif. » Le mot que M. Erman vocalise *Enter* est le mot *Nouter* qui a donné en copte *Noute*, noyte ; les Coptes l'ont si peu détourné de son sens primitif qu'ils l'ont conservé tel quel pour désigner le Dieu des chrétiens, même en le faisant précéder de l'article, et, s'ils l'ont appliqué aux génies, esprits, revenants, ils ont fait ce que nous faisons, en France, même en Allemagne, pour désigner les dieux du pagnanisme, ou, comme nous disons, les *faux dieux*. L'Égypte était ainsi conséquente avec elle-même, puisque le Dieu pour elle, c'était le mort. Elle n'était pas moins fidèle à ses principes en recourant à la magie dans les cas exceptionnels ou même ordinaires. Dès lors je ne saurais comprendre pourquoi M. Erman a écrit la phrase suivante : « Les gens du VIIIe siècle qui faisaient usage de ces sortilèges appartenaient évidemment aux plus basses classes du peuple ; c'est cependant à leurs artifices qu'il appartient d'ensorceler les chiens (*sic*), de délier les chaînes, et qui peut de nos jours prendre intérêt à ces affaires égyptiennes, si ce n'est quelqu'un *qui ait le jarret tendu par crainte de la police* ? » N'en déplaise à M. Erman j'ai connu et je connais encore en Égypte bon nombre de personnages fort riches, qui n'ont aucune raison de fuir la police, qui vivent au contraire avec elle sur un grand pied d'intimité et qui usent fréquemment de ces livres des magie. Je possède même la photographie d'un manuscrit entièrement consacré à ce genre de formules écrites en arabe, avec caractères hiéroglyphiques, et le possesseur de ce trésor est un riche, très riche chrétien, double qualification qui, d'après M. Erman, aurait dû le mettre au-dessus de ces petits moyens que seuls devraient rechercher les gens qui ont maille à partir avec la police. Je ne peux considérer la phrase de M. Erman que comme une boutade d'esprit assez gros et tout à fait contraire à la réalité.

Le lecteur aura pu voir d'après ce qui précède que si la traduction de la *Religion égyptienne* est inférieure à ce qu'elle aurait pu être, le texte même de cet ouvrage n'est pas ce qu'on aurait été en droit d'attendre de son auteur. Rien n'indiquait donc que nous eussions en France besoin d'une traduction de cette œuvre. L'auteur s'est mis lui-même dans l'impossibilité de donner un tableau conforme à la réalité de l'évolution religieuse en Égypte ; il s'en est tenu trop rigoureusement à ses idées d'école : il aurait pu en sortir avec avantage en regardant à côté, car la science n'a pas de nationalité. Cependant le lecteur trouvera dans l'œuvre de M. Erman nombre de textes bien et soigneusement traduits qui forment la plus solide partie de son œuvre. En finissant je ne peux m'empêcher de me rappeler la morale d'une fable de Lessing que M. Erman doit bien connaître, et de constater qu'aujourd'hui encore Lessing a toujours raison.

E. Amélineau.

HEBRAICA

Jusque vers 1865, la littérature des Hébreux, antérieure à l'ère chrétienne et abstraction faite des textes traduits en grec avant cette époque, tenait tout entière dans la première partie de la Bible, dénommée Ancien Testament. Les exégètes et les commentateurs reconnaissaient bien que c'était un faible débris de ce qu'avait dû être la littérature hébraïque dans les diverses manifestations de la pensée juive[1], avant comme après l'exil, et ils s'en consolaient en pensant que des peuples comme les Phéniciens, les Cananéens, les Philistins, dont le rôle politique avait été plus grand que celui des Bené Israël, n'avaient laissé que de faibles épaves lapidaires comme témoins de leur gloire écoulée.

Et puis, outre les livres hébreux de l'Ancien Testament, on supposait bien que les livres apocryphes ou les pseudépigraphes de l'Ancien Testament, dont nous n'avons qu'une traduction grecque, pouvaient, devaient avoir été rédigés primitivement dans la langue des ancêtres, et l'on comprenait sans peine que le texte original de Judith fût hébreu, au même titre que celui de Ruth. Et l'on se demandait avec juste raison si une main heureuse ne découvrirait pas quelque lambeau de la vieille littérature juive antéchrétienne, si un savant fortuné ne serait pas appelé à publier un apocryphe hébreu découvert par le plus grand des hasards dans un fatras de vieilles paperasses de synagogue.

Nous allons voir dans quelle mesure cette espérance a été réalisée au cours des dernières années.

*
* *

Épigraphie. — Un certain nombre de pierres gravées, cachets, sceaux, empreintes, datant partiellement d'avant l'exil; des monnaies fort importantes, datant du deuxième siècle avant l'ère chrétienne, étaient successivement publiés par M. de Vogüé (*Mélanges d'archéologie orientale*,

1) Témoins, pour n'en citer qu'un exemple, les fragments de prophétie du prophète Oded (2 Chron., xxviii, 9 et suiv.) et ceux du prophète Azaria (2 Chron., xv, 1 et suiv.).

Paris, 1868) et par de Saulcy (*Recherches sur la numismatique judaïque*, Paris, 1854 et *Numismatique de la Terre Sainte*, Paris, 1874).

La stèle de *Dhîbân*, découverte en août 1868 dans l'ancien territoire de la tribu de Ruben, et contenant le récit des succès de *Mésha*, roi de Moab, sur les Israélites (2 *Rois*, III, 4) date du commencement du IXe siècle avant notre ère ; ses débris en sont conservés au Louvre (Clermont-Ganneau, *La stèle de Dhîbân*, Paris, 1870).

En juin 1880, on découvrait, taillée dans le roc du canal amenant l'eau de la fontaine de la Vierge à la piscine de Siloah, l'inscription même qui relatait le percement du tunnel et donnait quelques renseignements sur la longueur du canal et la hauteur du rocher ; son langage ne diffère en aucun point essentiel de celui des livres hébreux de l'Ancien Testament. Elle daterait du temps d'Ezéchias, roi de Juda, 727-698. Cf. 2 Rois, XX, 20 et Esaïe, XXII, 11. Sur la date probable de ce texte, on consultera avec fruit E. Kautzsch, *Die Siloahinschrift*, dans *Zeitschrift des deutschen Palästinavereins*, IV, p. 260, et Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*... p. 105, 163 et 439 ; et *Ephemeris für semitische Epigraphik*, I, p. 53-54 ; II, p. 71.

Si l'on ajoute quelques empreintes ou sceaux juifs conservés dans des collections particulières, telles que celle du baron von Ustinov, de Jaffa, ou celle de M. E. N. Adler, on aura une idée du premier chapitre à ajouter à la littérature hébraïque. C'est ainsi qu'un « ellipsoïde bombé dessus, plat dessous, en forme de scarabéoïde », en lapis-lazuli, nous donne un nom de femme hébreu nouveau, '*Amdyahou* עמדיהו (*Répertoire d'épigraphie sémitique*, no 322). Un autre mot hébreu nouveau, ne figurant pas dans la Bible, apparaît sur une calcédoine laiteuse, de la collection de M. Schlumberger ; c'est le mot Cheharhor = שחרחר(ו) (*Répertoire d'épigraphie sémitique*, no 323) que M. Clermont-Ganneau (*Sceaux et cachets*, no 41) explique « par le mot féminin שחרחרת « brune, noire » (*Cantiq.*, I, 5, 6), qui est peut-être lui-même le nom *propre* de la Sulamite » ?

Notons, pour mémoire, que quelques tablettes cunéiformes, du type de Tell el-Amarna, ont été trouvées à Lakich, à Gézer et à Taannak et datent du XVe siècle avant notre ère. Dans les fouilles récentes, exécutées par le professeur Sellin, de Vienne, à Tell Taannak, par M. Schumacher à Tell el-Moutesellim, par M. Flinders Petrie à Tell el-Hesy, etc., on est frappé de la pauvreté des textes hébraïques découverts ; ce sont quelques épigraphes sur des cachets ou des anses de jarres, portant la formule למלך = au roi, et les noms des localités : Hébron, Ziph, Socoh et ממשת

(ou מרשה), que l'on entend tantôt dans le sens de : « Au roi d'Hébron, de Ziph », etc., ou dans celui de « Au roi. — Hébron », « Au roi. — Ziph », etc. On n'a relevé aucune anse estampillée à Taannak, ni à Megiddo. Cf. le P. Hugues Vincent, *Études bibliques. Canaan d'après l'exploration récente*... Paris, 1907, p. 16, 57, 357-360, pour qui ces anses estampillées sont postérieures à la chute de Samarie (p. 360).

*
* *

ECCLÉSIASTIQUE. — En 1897, « Mmes Lewis et Gibson... achetèrent en Orient, avec d'autres fragments de manuscrits, un feuillet de papier recouvert de caractères hébreux relativement anciens. C'était un chiffon, troué, déchiré, endommagé de toutes les façons. Mais la configuration des lettres, la divison en versets d'un texte non biblique, la disposition en colonnes, l'espèce de Massore dont étaient pourvues les marges firent soupçonner aux doctes Anglaises l'intérêt de leur acquisition. De retour à Cambridge, elles montrèrent ce curieux bout de papier à M. S. Schechter, professeur d'hébreu rabbinique à l'Université de cette ville. Avec une perspicacité qu'on ne saurait trop admirer, notre confrère reconnut, aux quelques bouts de ligne d'une lecture certaine, un chapitre de la *Sagesse* de Jésus, fils de Sirach, appelée plus communément *Ecclésiastique*... De tant d'écrits composés, en hébreu ou en araméen, aux environs de l'ère chrétienne et qui n'ont pu arriver jusqu'à nous que sous leur travestissement grec, latin, éthiopien, etc., c'était le premier fragment prétendant à l'authenticité!.. Bientôt on apprenait qu'un autre fragment, beaucoup plus étendu, du même ouvrage hébreu était entré à la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford, apporté du Caire par M. Sayce, et que M. Adolphe Neubauer en préparait l'impression. Au commencement de l'année, le savant bibliothécaire anglais, qui s'était fait assister dans son travail par M. Cowley... livrait au public savant, en plus du fragment de Mme Lewis, *neuf chapitres* complets se suivant sans interruption. Cette fois, un examen approfondi était possible : tous les savants... furent unanimes dans leur conclusion : ce texte est incontestablement l'original hébreu — plus ou moins bien conservé — de la *Sagesse* du Siracide (en hébreu, Ben Sira)[1]. »

1) Cf. Israel Lévi, *L'Ecclésiastique, ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira*. Texte original hébreu édité, traduit et commenté... Première partie (ch. XXXIX, 15-XLIX, 11). Paris, 1898, p. VI-VII.

M. Israël Lévi fait précéder le texte hébreu et la traduction française des fragments de l'*Ecclésiastique* qu'il publie, d'une savante introduction où il donne tous les renseignements désirables sur la découverte des premiers fragments, suivis bientôt de nouveaux fragments qui proviennent de la fameuse *gueniza* du Caire (p. VII); puis il passe à la description du manuscrit (p. IX), dont les lignes sont tracées au stylet, où les pages sont divisées en deux colonnes, et où la fin du verset est marquée par le *sof pasouq* (deux points) des versets bibliques. Le manuscrit est en vélin (p. X); mais il est difficile de dater l'écriture, étant donné l'état encore embryonnaire de la paléographie hébraïque; ce que le savant éditeur peut avancer, au vu de l'écriture, c'est que les caractères ne sont pas occidentaux, qu'ils sont probablement antérieurs au XII[e] siècle et que le manuscrit est vraisemblablement originaire de Perse.

De nombreuses gloses marginales indiquent que le copiste avait un deuxième exemplaire sous les yeux, qui lui permettait de relever des variantes, les unes portant simplement sur des différences orthographiques, les autres donnant une leçon nouvelle due à des synonymes.

« La langue est, pour le fond, conforme généralement à celle de la Bible (p. XXI); aucune trace de vocables grecs; mais, par contre, elle est farcie d'aramaïsmes et, qui plus est, de rabbinismes, c'est-à-dire de termes employés pour la première fois dans les écrits de rabbins postérieurs à l'ère chrétienne... Le Talmud nous apprend que, plusieurs siècles après Ben Sira, l'hébreu était encore la langue des savants... Mais l'hébreu n'avait pas seulement trouvé refuge dans les écoles; la Mischna, dont la rédaction, ou plutôt la compilation, fut faite à la fin du II[e] siècle de l'ère chrétienne, nous le montre encore en usage dans les rangs du peuple. Dans ce code, écrit en hébreu, se rencontre une foule de termes techniques, d'agriculture, de métiers, etc., qui n'ont certainement pas été inventés par les rabbins, car souvent ils n'ont pas de racine dans la Bible; ils étaient pris au fonds populaire. L'hébreu n'avait donc pas été évincé par l'araméen, avant l'ère chrétienne, surtout en Judée. Bien plus, il montrait sa vitalité par son évolution et ses transformations. La langue de l'Ecclésiastique marque un stade de cette évolution, qui annonce déjà la Mischna, mais qui en est encore loin (p. XXII-XXIII) ».

Selon toute vraisemblance, Ben Sira a écrit l'Ecclésiastique entre l'an 200 et l'an 175 avant l'ère chrétienne; il n'est fait allusion dans son livre ni aux persécutions dirigées par Antiochus IV Épiphane contre les Juifs, ni à la révolte des Macchabées.

En ce qui concerne les rapports de l'Ecclésiastique hébreu avec la Bible, la découverte de ses fragments est des plus importantes; « pour *Isaie* (p. XXXII), on peut assurer que la deuxième portion, qui commence au ch. 40, formait déjà partie intégrante de la collection portant le nom de ce prophète. Isaie est célèbre, aux yeux de Ben Sira, pour avoir prédit l'avenir et « consolé les affligés de Sion ». Or, ces termes visent, sans aucun doute, les chapitres qui débutent par les mots : « Consolez, consolez mon peuple » (40 et suiv.). L'expression « affligés de Sion » figure même au ch. 66, 3.

Malachie contenait déjà les versets 3, 23-24 : « Voici, je vous enverrai Élie le prophète, avant l'arrivée du jour grand et redoutable de l'Éternel. Et il ramènera le cœur des pères aux enfants, et le cœur des enfants à leurs pères. » Ce passage, nul ne l'ignore, semble une addition qui s'est annexée à Malachie, parce que ce livre formait la fin des Prophètes. Il en résulte que la collection de ces livres était close depuis longtemps. »

Le texte hébreu est ensuite étudié dans ses rapports avec la version grecque et avec la version syriaque.

L'impulsion donnée par la découverte de ces premiers fragments, loin de se ralentir, alla toujours en s'augmentant; bien en prit aux savants qui s'en occupaient puisque de nouveaux fragments devenaient la juste récompense de leurs patientes recherches. Aussi, dès 1901, M. Israël Lévi publiait-il une deuxième partie de l'*Ecclésiastique*, renfermant III, 6 à XVI, 26 : des extraits de XVIII, XIX, XXV et XXVI; XXXI, 11 à XXXIII, 3; XXXV, 19 à XXXVIII, 27; XLIX, 11 à la fin. La bibliographie du sujet s'enrichissait, puisqu'on avait maintenant affaire à différents types de manuscrits, ce qui élargissait le champ des investigations en permettant de comparer l'hébreu aux versions grecque, syriaque, latine. En outre, la littérature hébraïque s'enrichissait d'un nouveau psaume. Nous ne saurions mieux faire que de renvoyer le lecteur à la substantielle introduction de cette deuxième partie, où l'on verra comment les copistes, ayant plusieurs textes à leur disposition, ont introduit des doublets ou des notes marginales; l'on y trouvera, clairement exposée, l'influence exercée sur Ben Sira par l'hellénisme, par Euripide et d'autres poètes grecs; et l'on verra aussi comment, d'après M. Lévi, certains traités de morale chrétiens, telle la *Didachè*, ont été directement inspirées par l'Ecclésiastique.

∴

Papyri. — Le manuscrit hébreu le plus ancien en écriture carrée date du xe siècle de notre ère [1]; les fragments de l'Ecclésiatique publiés dans ces dernières années sont à peu près de la même époque ; les monnaies hasmonéennes de Jean Hyrcan (fin du IIe siècle av. J.-C.) présentent les caractères de l'ancien alphabet hébreu, proche parent du phénicien. Nous n'étions encore en possession d'aucun document authentique en hébreu carré, antérieur à l'ère chrétienne, dans lequel la lettre *yod* est la plus petite de son alphabet (Matthieu, v, 18). Et voici que presque coup sur coup sont publiés des papyri araméens du ve siècle avant notre ère, provenant d'Égypte, par MM. Euting de Strasbourg, Sayce et Cowley d'Oxford, Sachau de Berlin [2].

En 1903, M. Euting publiait, avec fac-similé à l'appui, un papyrus araméen, provenant d'Egypte [3], datant de la 14e année du règne de Darius, soit l'an 411/410 de J.-C. C'est « le rapport d'un employé subalterne perse au satrape du roi des Perses en Égypte, relatant un soulèvement des Égyptiens contre la domination perse » (p. 1). M. Clermont-Ganneau a démontré que les monuments en langue araméenne, découverts en Égypte, doivent être reportés à l'époque de la domination perse en Égypte (p. 2). C'est lui également qui identifia le mot *Yeb* [4] avec le nom d'Éléphantine et qui pressentit que la plainte contenue dans le papyrus Euting émanait d'un groupe probablement juif [5].

D'autres papyri, découverts peu après, ne devaient pas tarder à confirmer l'ingénieuse hypothèse de M. Clermont-Ganneau, relative à ces documents araméens du ve siècle av. J.-C., à savoir qu'ils émanaient de la colonie juive établie à cette époque à Eléphantine et à Syène (Assouân), en Égypte.

1) Cf. S. Preiswerk, *Grammaire hébraïque*, 4e édition... Bâle, 1884, p. xxxv.

2) En 1902, M. de Vogüé communiquait à l'Académie des inscriptions et belles-lettres trois fragments de papyri, provenant d'Éléphantine; cf. *Répertoire d'épigraphie sémitique*, 246-248.

3) Cf. J. Euting, *Notice sur un papyrus égypto-araméen de la Bibliothèque impériale de Strasbourg*... Paris, 1903. Extrait des *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1re série, t. XI, IIe partie. — Voir *Répertoire d'épigraphie sémitique*, 361.

4) Voir *Jéhovah à Éléphantine*, dans *Le Temps* du 29 octobre 1907.

5) *Revue critique d'histoire et de littérature*, no 44, 5 novembre 1906, p. 343.

« Au printemps de 1904[1], un riche amateur anglais, M. Robert Mond, occupé à faire des fouilles à Thèbes, fut informé qu'on venait de trouver auprès d'Assouân tout un lot de papyrus « hébreux ». Il se rendit aussitôt dans cette dernière ville et réussit à acquérir la majeure partie du lot. Le reste passa entre les mains de Lady William Cecil. Grâce à une heureuse entente entre leurs détenteurs, les papyrus furent réunis à nouveau et généreusement offerts par eux au Musée du Caire. Ils étaient au nombre de neuf tous à peu près intacts, encore roulés et pliés ; deux d'entre eux avaient même conservé les empreintes des cachets qui les scellaient. Ils contenaient des textes d'une étendue considérable, en magnifiques caractères araméens de tout point semblables à ceux des fragments connus jusqu'ici. Avec une munificence qu'on ne saurait trop louer, M. R. Mond décida d'entreprendre à ses frais la publication de ce trésor incomparable auquel son nom restera ainsi, à juste titre, doublement attaché »[2].

Ces documents sont de la plus grande importance pour la paléographie, l'histoire, l'étude comparée des religions, etc. Ils sont presque tous datés avec le plus grand soin ; ce sont pour la plupart des actes de vente ou de cession, passés par devant témoins. Le document B est fait au nom du dieu Yâhoû, en 465 av. J.-C. Le document C date de 459 av. J.-C. Le document H, de 421 av. J.-C., est scellé au nom du dieu Amon-Ra[3], nommé concurremment avec Yâhoû ; ce nom est écrit en toutes lettres ; il n'est pas encore le mot ineffable, que les Juifs pieux ne doivent pas prononcer, mais qu'ils transcrivent par le fameux tétragramme יהוה, prononcé Adonaï.

La publication de MM. Sayce-Cowley fournissait une réponse à bien des questions restées jusque-là fort obscures, relatives aux mœurs, à l'écriture, aux pratiques religieuses, aux relations officielles de la colonie juive d'Éléphantine avec les Égyptiens et les autorités perses, cinq siècles avant notre ère. De nouveaux problèmes étaient également de ce chef posés, particulièrement en ce qui concerne le grand temple

1) En 1900, M. Sayce avait déjà acquis à Éléphantine deux ostraca et un papyrus, contenant un contrat de prêt d'argent, pour la bibliographie de ce document, voir *Répertoire d'épigraphie sémitique*, 491.

2) *Aramaic papyri discovered at Assuan*, edited by A. H. Sayce with the assistance of A. E. Cowley and with appendices by W. Spiegelberg and Seymour de Ricci, Text, pp. 1-79; 27 plates. In-fol., London, 1906. — Voir Clermont-Ganneau, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, n° 44, 5 novembre 1906, p. 344.

3) *Revue critique*, 5 nov. 1906, p. 350.

juif d'Eléphantine au v[e] siècle avant Jésus-Christ et le rôle que joue le dieu d'Israël concurremment avec les dieux locaux égyptiens. Et la question en outre restait en suspens de savoir si ces documents émanaient bien de Juifs établis à Syène ou à Eléphantine, ou s'ils étaient simplement des contrats passés entre Égyptiens et Asiatiques dans la langue officielle du temps, sous la domination perse en Égypte, l'araméen.

De nouveaux papyri, découverts par le D[r] Rubensohn, publiés par M. Ed. Sachau de Berlin, allaient faire faire un grand pas à cette question si pleine d'intérêt.

M. le D[r] Otto Rubensohn, en pratiquant des fouilles dans l'île d'Eléphantine, découvrit, parmi des objets de tout premier ordre, un lot de papyri araméens juifs ; M. Sachau, de Berlin, en publie trois, ne voulant pas faire attendre plus longtemps les personnes qu'une pareille bonne fortune ne peut manquer d'intéresser au plus haut chef[1]. Une édition complète sera donnée ultérieurement.

Le premier document est une requête datée de l'an 408 avant J.-C., adressée au seigneur Bagohi (en grec Bagoas), gouverneur perse de Judée. J'en puis donner ci-après une traduction, grâce à l'autorisation qu'a bien voulu m'accorder M. Sachau[2].

Le deuxième document est un double du premier ; il présente quelques variantes et a l'inconvénient d'être endommagé en plusieurs endroits.

Le troisième papyrus, très court, donne à entendre que la pétition adressée à Bagohi et à Delâyah, reçut satisfaction, et que les Juifs d'Eléphantine obtinrent l'autorisation de reconstruire leur temple, détruit par Ouidrang, à l'instigation des prêtres de Khnoub.

Voici la teneur du document I, le plus important :

1. A notre seigneur Bagohi, gouverneur de Judée.

Tes serviteurs, Yedonyah et ses collègues prêtres dans la forteresse de Yeb.

Salut.

1) Cf. Eduard Sachau, *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine...* Berlin, 1907. (Aus den *Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften* vom Jahre 1907. Mit 1 Tafel.) Gelesen in der Sitzung der phil.-hist. Klasse am 25 Juli 1907. Zum Druck eingereicht am gleichen Tage, ausgegeben am 10. Oktober 1907. — Idem, Neudruck, mit 2 Tafeln, Berlin, 1908.

2) Lettre particulière du 6 janvier 1908.

2. puisse notre Seigneur le Dieu du ciel [t']accorder de riches dispensations en tout temps et puisse-t-il te faire trouver grâce devant le roi Darius

3. et les fils de la maison (royale) encore mille fois plus que maintenant et puisse-t-il te donner une longue vie. Sois joyeux et ferme en tout temps.

4. Maintenant, voici ce que te disent tes serviteurs Yedonyah et ses collègues : Dans le mois de Tammouz de la 14e année du roi Darius[1], lorsque Aršam

5. était parti et s'était rendu auprès du roi, les prêtres du dieu Khnoub dans la forteresse de Yeb [firent] avec Ouidrang, qui était gouverneur ici, un complot (?) secret[2], de cette sorte :

6. « Il faut éloigner de là le temple du dieu Yâhoû dans la forteresse de Yeb ».

Là-dessus ce Ouidrang לחיא (?) envoya

7. une lettre à son fils Nephâyân, qui était commandant de l'armée dans la forteresse de Syene, du contenu suivant :

« Le temple dans la forteresse

8. de Yeb, il faut le détruire ».

Là-dessus Nephâyân amena des Egyptiens avec d'autres gens de guerre; ils vinrent à la forteresse de Yeb avec תליהם (?)[3]

9. Firent irruption dans ce temple, le détruisirent à ras du sol. Et ils brisèrent les colonnes de pierre qui étaient là. Il arriva aussi

10. Qu'ils détruisirent les cinq pylônes de pierre[4], faits d'un bloc de pierre taillée, qui étaient dans ce temple, et leurs portes de bois et leurs pivots

11. En plaques de marbres (?), ceux-là en airain, et la toiture toute faite de poutres de cèdres, avec le revêtement de gypse (?) des murs (? du parvis?) et autre chose.

Ce qui

12. Était là, ils l'ont tout brûlé par le feu. Et les vases d'or et

1) Cf. J. Halévy, *Revue sémitique*.. janvier 1908, p. 97, qui traduit : « de l'an XXIII du roi Darius ».

2) Sur la cause probable du trouble suscité par les prêtres de Khnoub (l'immolation de brebis), cf. R. Smend, *Theologische Literaturzeitung*, 1907, Nr. 26, p. 708. Le mot *krawall* ne figure pas au dictionnaire.

3) Cf. J. Halévy, *ibid.*, « avec leurs armes (?) ».

4) M. Sachau (lettre particulière) m'écrit : die beste Emendation ist : ודשירהם קימן.

d'argent pour les sacrifices et les objets, (tout) ce qui était là dans ce temple, ils ont tout pris

13. Et se le sont approprié. Et depuis (déjà dans) les jours des rois (!) d'Égypte, nos pères ont bâti ce temple dans la forteresse de Yeb. Et lorsque Cambyse entra en Égypte,

14. il trouva ce temple déjà bâti, mais on détruisit tous les temples des dieux d'Égypte; au contraire personne ne gâta la moindre chose dans ce temple[1].

15. Et après qu'ils (Ouidrang et les prêtres de Khnoub) eurent ainsi fait, nous portâmes, ainsi que nos femmes et nos enfants, des habits de deuil, nous jeunâmes et nous priâmes Yâhoû le seigneur du ciel.

16. Qui nous (alors? plus tard ?) a renseigné sur ce Ouidrang כלביא (?)[2]. Ils ont (on a) arraché de ses pieds le bracelet[3], et tous les trésors qu'il avait conquis ont été anéantis. Et tous les hommes

17. Qui avaient souhaité du mal à ce temple, tous sont tués et nous l'avons contemplé à notre satisfaction.

18. Aussi auparavant, au temps où ce malheur nous est survenu, nous avons (déjà une fois) envoyé une lettre (à) notre Seigneur (Bagohi) de même qu'à Yehohanan, le Grand prêtre et à ses collègues les prêtres de Jérusalem et à son frère Ostan,

19. C'est-à-dire Anani (ou : frère d'Anani) et les princes des Juifs. Ils ne nous ont pas envoyé de lettre (de réponse).

Aussi depuis le jour de Tammouz de l'année 14 du roi Darius[4]

20. Et jusqu'à ce jour nous portons des habits de deuil et jeûnons, nos femmes sont devenues comme une veuve, nous ne nous sommes plus oints avec de l'huile

21. Et n'avons plus bu de vin. Aussi depuis ce temps-là et jusqu'au jour (d'aujourd'hui) de l'année 17 du roi Darius[5], ils n'ont plus fait (offert) d'oblation, de sacrifice d'encens et d'holocauste

22. Dans ce temple.

1) Cambyse épargna le temple juif d'Éléphantine en 525 avant J.-C.

2) Cf. J. Halévy, *ibid.*, pp. 98 et 102 qui traduit : « ... ou ce Vaïdrang le cynique ».

3) Texte : כבלא. J. Halévy (*Revue sémitique*, 1908, p. 98) traduit : « On a fait sortir les nerfs de ses pieds ».

4) Cf. J. Halévy, *ibid.*, p. 98 : « ... depuis le jour [?] de Tammouz, XXIV, du roi Darius... »

5) Cf. J. Halévy, *op. cit.*, p. 98 : « ... de l'an XXVII du roi Darius... »

Et maintenant ainsi parlent tes serviteurs, Yedonyah et ses collègues et les Juifs, tous citoyens de Yeb :

23. S'il plaît à notre Seigneur (à Toi), puisses-tu penser à ce temple pour le rebâtir, car on ne nous permet pas de le rebâtir. Et considère ceux qui sont l'objet

24. De tes bienfaits et de tes grâces, qui sont ici en Égypte. Puisse une lettre leur être envoyée de ta part au sujet du temple du Dieu Yâhoû,

25. Pour le rebâtir dans la forteresse de Yeb comme il était bâti auparavant. Et nous offrirons des oblations et des sacrifices d'encens et des holocaustes

26. Sur l'autel du Dieu Yâhoû en ton nom. Et nous prierons pour toi en tout temps, nous et nos femmes et nos enfants et les Juifs

27. Tous ensemble, qui sont ici, si on agit ainsi, jusqu'à ce que ce temple soit de nouveau rebâti.

Et une partie te parviendra devant Yâhoû le Dieu

28. du ciel, de chacun qui lui offre un holocauste et une victime, une valeur égale à la valeur d'un sicle d'argent pour 1000 ככר (?).

Et au sujet de l'or, à ce sujet

29. Nous avons envoyé un message et nous en avons donné connaissance. Au sujet des circonstances, nous avons aussi tous ensemble donné des renseignements dans une lettre en notre nom à Delâyah et à Schelemyâh, les fils de Sanaballat, gouverneur de Samarie.

30. Arśam aussi n'a eu aucune connaissance de tout ce qui nous a été fait.

Le 20 Marcheschwan, en l'année 17 du roi Darius[1].

Éléphantine est actuellement l'objet de fouilles méthodiques, menées très activement, les unes, pour le compte de l'Allemagne sous la direction du Dr Rubensohn ; les autres pour la France, sous la surveillance de M. Clermont-Ganneau, secondé par M. Clédat. Un sol aussi fécond, tant pour les antiquités égyptiennes et grecques que pour les sémitiques, peut permettre tous les espoirs. En dehors des monuments découverts et sus-mentionnés, M. Clermont-Ganneau a fait une bonne moisson d'ostraca (inscriptions sur poteries)[2], non encore publiés ; le

1) Cf. J. Halévy, *ibid.*, p. 99 : « ... l'an XXVII du roi Darius ».

2) *Comptes-rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 19 avril 1907, p. 201-203. — Sur d'autres ostraca araméens provenant d'Égypte et déjà publiés, voir *Répertoire d'épigraphie sémitique*, 492-497.

savant professeur du Collège de France est sur la brèche ; dans une lettre publiée par *le Temps* du 29 octobre 1907, il expose la genèse et l'évolution des fouilles pratiquées sur la terre des Pharaons et il ne laisse pas d'espérer que, confiant en la Bonne Fortune, il aura celle de découvrir dans les décombres du temple juif d'Eléphantine, une bonne bible authentique du v[e] siècle avant l'ère chrétienne[1].

Pour rester sur le domaine de la réalité, retenons ce que nous apprennent les documents araméens récemment découverts et publiés : Il y avait, au v[e] siècle avant J.-C., à Eléphantine en Égypte, une colonie juive assez riche et assez florissante pour faire construire un temple, et faire venir sur la frontière de la Nubie des cèdres du Liban. Ce temple fut épargné par Cambyse en 525 av. J.-C. De quand datait cette colonie juive ? provenait-elle de la destruction de Jérusalem par les Babyloniens en 588 av. J.-C. ? ou de la destruction de Samarie par les Assyriens en 723 av. J.-C. ? Jusqu'à présent, aucun document ne nous renseigne à ce sujet[2].

Le document Sachau 1 orthographie יהו (Yâhoû), alors que le même dieu est orthographié dans la Bible יהוה. Ces documents sont rédigés en araméen, qui, comme l'a établi M. Clermont-Ganneau, était la langue officielle à l'époque achéménide. Ils sont donc contemporains des fragments araméens de la Bible ; ils établissent l'authenticité de ceux du livre d'Esdras ; ils permettent de reprendre la question de la composition du livre de Daniel. Rédigés en 408, ils permettent de préciser la date de Johanan, qui était en fonction dès avant cette date, puisqu'il ne répondit pas (l. 18-19) aux Juifs d'Eléphantine ; ils nous apprennent qu'il avait un frère, du nom de Ostan ou Anani ; ils complètent les renseignements que nous a légués Josèphe et qui ont permis à S. Munk (*Palestine*... Paris, 1845, p. 481), de faire le tableau suivant de cette période, particulièrement agitée dans les annales d'Israël : « [Les Égyptiens] s'étant révoltés contre Darius (en 410), chassèrent de leur

1) Une pareille découverte modifierait le point de vue habituel : avant l'exil, le culte consistait en sacrifices faits dans le Temple ; après l'exil, lorsque le fonctionnement de la synagogue fut organisé, les Juifs prirent peut-être l'usage de lire quelques passages de la Thorah en public ; mais de là à avoir une Bible complète du v[e] siècle, renfermant Thorah, Nebiim et Ketoubim, il y a un grand pas à franchir.

2) Cf. Sachau, *op. cit.*, p. 42. — La fondation d'un temple juif en Égypte, n'est pas rare dans les annales d'Israël : Onias en fonda un en 160 (av. J.-C.) ; cf. Israel Lévi, *L'Ecclésiastique*, I, p. XXX.

pays tous les Perses, et aidés par les Arabes, les poursuivirent jusqu'en Phénicie. Darius leur fit la guerre sans les soumettre, et ce ne fut que sous Ochus que l'Égypte devint de nouveau une province de l'empire persan (350). Sous le règne d'Artaxerxès Mnémon (404-359), le Temple de Jérusalem fut souillé par un fratricide. Le grand prêtre Joiada était mort et son fils Johanan lui avait succédé ; celui-ci avait un frère nommé Jésus, ou Josué, qui, possédant l'amitié de Bagose, l'un des généraux de l'armée de Perse et probablement gouverneur de Syrie, espérait, avec l'aide d'un protecteur si haut placé, pouvoir usurper la dignité de grand prêtre. Une querelle s'étant engagée, dans le Temple même, entre les deux frères, Jésus fut frappé mortellement par le grand prêtre Johanan. Bagose, informé de ce crime inouï, se rendit aussitôt à Jérusalem. Voulant pénétrer dans le Temple pour voir le lieu où le meurtre avait été commis, les Juifs lui refusèrent l'entrée ; mais, ne tenant aucun compte de leur résistance, il s'avança en s'écriant : « Ne suis-je donc pas plus pur que le cadavre qui a souillé le Temple ? » Pour punir le forfait de Johanan, auquel il ne pouvait infliger aucun châtiment personnel, il condamna les Juifs à payer tous les jours sur chacune des victimes dont se composaient les sacrifices quotidiens, un impôt de cinquante drachmes ; cette forte amende fut payée pendant sept ans ».

Mais un problème se pose, plus complexe, à mesure que les éléments se multiplient : les rapports de l'hébreu et de l'araméen. Dès maintenant, le fait de trouver des aramaïsmes dans un texte hébreu ne prouve pas que ledit texte fût de basse époque ; d'autre part, l'usage de l'hébreu s'est conservé jusque dans la rédaction de la Mischna (IIe siècle de l'ère chrétienne). Les deux langues ont dû être employées concurremment, les Juifs de la Diaspora employant de préférence l'araméen ; ceux de Judée, restant plus volontiers fidèles à la langue du pays, la langue de Canaan, qui fut adoptée par les Israélites lors de la conquête de la Terre Sainte. Il ne faut pas oublier qu'Abraham était Araméen et parlait araméen : il enseigna sa langue à son fils Isaac. Abraham fait jurer à son serviteur de ne pas prendre pour femme d'Isaac une Cananéenne ; mais d'aller en chercher une au pays de sa naissance. Jacob, en épousant les deux filles de Laban, restait fidèle à l'exemple de son père et de son grand-père. Lui, ses douze fils et leur nombreuse domesticité, parlaient araméen lorsqu'ils descendirent en Égypte ; ne se liant point avec les gens du pays, ils conservèrent leur caractère araméen, longtemps encore, probablement jusqu'à leur arrivée dans la Terre-

Promise. Comment ils abandonnèrent leur langue pour adopter celle de Canaan, comment la langue des Benê Israël s'est transformée pour devenir ce que nous dénommons l'hébreu, c'est ce que de nouveaux documents nous apprendront peut-être un jour ; à moins qu'il ne faille considérer l'hébreu comme une langue purement liturgique et factice, et alors la question serait, dès maintenant, tranchée.

Paris, 29 février 1908.

F. Macler.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Th. Kappstein. — **Wesen und Geschichte der Religionen.** Sieben Vorlesungen (*Akademische Bibliothek*, III). — Berlin, s. a.

M. Kappstein prend Sérapis pour une déesse. Les Védas, d'après lui, sont une collection de psaumes. Il s'imagine que les Hindous de l'ancien temps plaçaient à l'Occident la terre des morts. Il affirme que *la* Nirvana est l'harmonie parfaite de l'homme avec lui-même. Confondant Aphrodite et Amphitrite, il fait de la première de ces divinités l'épouse de Poseidon. « Le totémisme, dit-il, est la croyance primitive en l'existence d'un lien de parenté entre un clan humain et une espèce animale ; un exemple caractéristique, c'est la coutume germanique d'enterrer à côté du guerrier son cheval de bataille ».

Si j'ai cité ces quelques spécimens de l'érudition de M. K., c'est pour faire comprendre qu'il n'y a pas lieu d'attacher quelque importance à ce que dit ou à ce que ne dit pas cet écrivain. Que nous importe en effet que son livre soit bizarrement composé, que les développements en soient singulièrement inégaux, que trois pages suffisent à l'auteur pour exposer la religion des Égyptiens, et qu'il en mette sept à nous raconter le roman de Paul et de Thècle? Et quelle valeur attribuer à tant d'affirmations qui n'ont d'autre appui que l'assurance avec laquelle elles sont énoncées : le caractère de la religion égyptienne, c'est d'être emprisonnée dans la nature ; — la religion a commencé par le culte du feu ; — la croyance à la métempsycose s'explique par le sommeil ; — la théorie platonicienne des idées a influé sur la pensée japonaise ; — le bouddhisme est une religion éclectique ; etc., etc.?

Ces sept lectures présentent pourtant un genre d'intérêt dont je dois dire un mot. Elles montrent combien grande est l'erreur de ceux qui s'imaginent que l'histoire des religions n'est plus utilisée comme une machine de guerre dressée contre le christianisme. Il faut, hélas! se

rendre à l'évidence. Il y a encore des conférenciers, — et sans doute aussi des auditoires — qui prennent plaisir à instituer entre Jésus et le Bouddha, voire entre Jésus et Mardouk, des comparaisons dont la figure du Nazaréen ne sort point agrandie. Avec quelle joie aussi on collectionne dans ces milieux les preuves que le christianisme n'a ni le monopole, ni la priorité de toutes les belles idées religieuses et morales dont s'est nourrie l'humanité. Mais M. K. ne se contente pas de reprendre un thème qu'on pouvait croire démodé. Ses malices ne sont pas toujours d'un goût parfait. Encore une fois, qu'importe? *Telum imbelle sine ictu.*

PAUL OLTRAMARE.

RAOUL DE LA GRASSERIE. — **Des phénomènes religieux dits Mystères.** — Paris, Leroux. 1 vol. in-12, 1908.

Par « mystères » M. de la Grasserie entend ici, non pas les cultes secrets auxquels on n'est admis qu'après initiation, mais, dans l'autre application religieuse du mot : « les croyances qui semblent, même « aux esprits religieux, du moins *a priori*, en contradiction avec les « principes de la logique » particulièrement, comme l'explique le sous-titre de l'ouvrage : les *Triades ou dédoublements divins, Anthroposes ou Incarnations, Apothysioses ou Rédemptions par sacrifice, avec leur aboutissement logique dans le culte.* Les lecteurs qui ne se laissent pas effrayer par cette énumération quelque peu rébarbative, ne tardent pas à constater qu'il s'agit simplement d'étudier « au point de vue exclusivement psychologique et subjectif », les dogmes de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption, avec leurs corollaires de la Résurrection et de l'Eucharistie.

L'originalité et le mérite de l'ouvrage ne consistent pas à relever une fois de plus les applications analogues que ces dogmes ont reçues dans la plupart des grandes religions, mais bien à établir entre eux un lien logique qui les fait apparaître comme les stades successifs d'un même processus mental et à montrer, en dehors de toute préoccupation apologétique, que, dans aucun culte, cet enchaînement ne s'est révélé d'une façon aussi complète qu'au sein de la dogmatique chrétienne ; — c'est-à-dire que l'auteur tend précisément à supprimer leur caractère propre de mystère, en fournissant une explication rationnelle de leur genèse.

Il part de ce fait qu'à un certain degré de l'évolution religieuse, le

Dieu suprême, déjà considéré comme le créateur de l'homme et de l'univers, est tenu pour absolu et parfait. D'autre part l'homme se regarde comme formé de deux éléments : le corps et l'âme, cette dernière étant présumée une parcelle de la Divinité. Comment concilier la notion d'absolu avec les limitations de la matière et l'idée de perfection avec les faiblesses humaines? Il faut supposer que l'étincelle divine, en s'emprisonnant dans les corps, a subi une déchéance. M. de la Grasserie montre que cette explication du mal physique et moral se retrouve, non seulement chez les Grecs et les Hindous, mais encore chez les Juifs. Sans doute, dans le brahmanisme, les conditions meilleures ou pires des réincarnations successives sont déterminées par le *karman* de l'individu, c'est-à-dire par la résultante de ses actes dans ses existences antérieures ; mais elles n'en doivent pas moins leur origine première à une irradiation de l'activité divine qui perd de sa valeur à mesure qu'elle s'éloigne du foyer primordial. De même, dans le judaïsme, s'il faut en accuser le péché originel, la faiblesse d'Adam n'en a pas moins sa cause première dans la déchéance subie par le souffle de l'esprit divin, le jour où il a pénétré la matière pour former le premier homme. L'auteur ajoute que dans les religions dualistes, les fautes et les souffrances humaines semblent plutôt une conséquence de la lutte entre les personnifications respectives du Bien et du Mal ; il aurait pu cependant faire observer que, chez les Perses, la naissance même d'Ahriman est due à une défaillance d'Ormuzd.

Cette déchéance de l'esprit qui anime l'homme ne peut se réparer que par un retour plus ou moins complet de l'âme à sa source divine. Comment y atteindre? Il ne suffit pas à chacun de réparer ses fautes personnelles par le repentir, les pénitences ou les sacrifices. On peut ainsi améliorer sa condition. On ne peut effacer une tache originelle dont on n'est pas l'auteur. Pour l'ancien judaïsme, la situation était sans remède : même les plus irréprochables d'entre les morts restaient à jamais exilés des approches de la Divinité. Le brahmanisme — et non pas seulement le bouddhisme, quoi qu'en dise M. de la Grasserie — admettaient que le salut, c'est-à-dire l'absorption dans l'Être absolu ou la fin de l'existence séparée, peuvent être obtenues par la persistance de l'homme à dompter ses passions et à se dégager de la matière. Dans les religions dualistes, comme celles des Perses et des Égyptiens, la rédemption sera amenée par le triomphe du dieu bon sur le dieu du mal ; seuls en profiteront ceux qui se sont faits les collaborateurs du premier. Pour les chrétiens, une souillure collective ne pouvait se

guérir que par un sacrifice collectif offert au profit de l'humanité entière et poussant l'expiation jusqu'à l'immolation suprême. Mais un pareil rachat, Dieu seul était de force à le réaliser. Il était donc nécessaire que Dieu se fît homme. Cependant comment Dieu, même fait homme, peut-il expier envers lui-même? Il faut pour cela, conclut l'auteur, qu'il y ait plusieurs personnes en lui; l'une expiant, l'autre agréant l'expiation; d'où la nécessité de la Trinité « ou tout au moins de la dualité ». Ainsi tous les Mystères se tiennent. Voici, du reste, en quels termes M. de la Grasserie résume ce processus : « L'homme est une émanation divine, un souffle, une étincelle de Dieu, qui s'en détache pour envahir un corps et aller vivre loin de lui; il s'incarne et, en s'incarnant dans la matière, il se souille; il le fait de plus en plus, à mesure qu'il se divise, se multiplie; c'est une déchéance mécanique qu'il subit de jour en jour. Il ne peut se racheter lui-même, quoiqu'il l'essaie, parce qu'on peut expier une faute, non une déchéance. Cependant la Divinité va venir à son secours. Mais, pour cela, il faut qu'elle soit scindée; que l'une de ses hypostases soit détachée de l'autre et puisse agir envers elle; de là les trinités. Puis il faut que l'une de ses hypostases prenne la nature humaine; de là les incarnations. Enfin elle doit racheter le genre humain en se désincarnant de nouveau et en lui permettant de se désincarner et de se réunir à nouveau à Dieu, les déchéances effacées. Cette réunion en Dieu par ce moyen, est aussi, d'une manière plus voilée, celle des autres religions ».

Cependant la rédemption ainsi conçue ne fait disparaître que la tache originelle. L'individu devient *capable* de se réunir à la Divinité. Mais ce n'est là qu'un « potentiel ». Pour que sa délivrance soit complète, il doit réaliser effectivement cette réunion, au moyen d'une assimilation soit définitive, soit temporaire. La première ne peut s'obtenir qu'après la mort, quand on s'en est montré digne pendant la vie: la seconde s'effectue par la communion. L'auteur se rattache ici à la thèse de Robertson Smith, Frazer, S. Reinach, etc., suivant laquelle le sacrifice a été d'abord une théophagie : on mange le dieu (ou la victime assimilée au dieu), en vue de se procurer un nouvel influx de vie divine. Aussi estime-t-il, que la Cène, dès son institution, a présenté ce caractère et qu'il faut absolument prendre à la lettre les paroles traditionnelles de Jésus sur l'absorption de sa chair et de son sang. « Grâce à son ubiquité, Jésus s'était incarné dans le pain et le vin, comme auparavant dans un corps ». — Nous ne pouvons, ici, que laisser M. de la Grasserie aux prises avec l'exégèse contemporaine. A la vérité, tout en se maintenant

à un point de vue purement critique. Il s'attache à étudier les mystères du christianisme dans leur forme achevée plutôt que dans leur développement historique. Or, comme l'a un jour écrit David Strauss, — bien que lui-même ne soit pas toujours resté fidèle à cette maxime — : « La vraie critique des dogmes est leur histoire ».

La remarque s'applique davantage encore à la façon dont M. de la Grasserie *explique* le mystère de la Trinité. Il en cherche les antécédents tour à tour dans la tendance de l'esprit humain à investir de propriétés mystiques certains nombres, particulièrement le chiffre 3; — dans l'analogie avec la formation des triades divines chez les Égyptiens, les Chaldéens, les Perses, les Hindous, les Grecs, les Romains, etc. ; — dans l'infiltration de la philosophie platonicienne (ou plutôt néo-platonicienne) ; — voire, à l'instar de certains écrivains orthodoxes, dans les traditions de la Genèse. Mais il ne se préoccupe pas de montrer la formation graduelle du dogme trinitaire pendant les trois siècles qui séparent les épîtres de Paul et le Concile de Nicée. Il lui suffit d'établir que la Trinité, dans sa forme achevée, était une nécessité psychologique. Après avoir exposé que, sous peine de tomber dans l'absurde, on devait aboutir logiquement à *dédoubler* la Divinité en deux personnes ou hypostases : le Dieu intériorisé et le Dieu extériorisé, il ajoute : « Dieu intériorisé, c'est le Père ; Dieu extériorisé, c'est le Fils, c'est le Verbe. Mais comment la face extérieure résultera-t-elle de la face intérieure, de même que la peau de certains êtres du règne animal n'est que la muqueuse retournée vers la perception et l'action ? Ne faut-il pas, encore ici, une personne intermédiaire ? Oui, ce sera l'esprit divin, seul capable de faire sortir le Dieu externe du Dieu interne. De là la Trinité, telle que l'a conçue le christianisme ». — C'est là une distinction assez analogue aux deux formes sous lesquelles le Logos apparaît dans certains écrits de Philon : le Logos intérieur (ἐνδιάθετος), le plan idéal du monde conçu par Dieu de toute éternité et le Logos proféré (προφορικός), qui s'est extériorisé, à un moment donné, pour organiser le monde. Mais cette distinction, parfaitement logique dans la doctrine néo-platonicienne, ne nous donne nullement la Trinité orthodoxe du christianisme, où c'est le Logos incarné qui constitue la seconde personne et où l'Esprit-Saint remplit un rôle tout différent du Logos intérieur conçu par Philon.

En fait, le seul dédoublement logique est celui du dithéisme, qui prédomina dans l'Église depuis l'entrée en scène des idées philoniennes déjà sensibles dans les Épitres de Paul, jusqu'à la dernière partie du second siècle. La conception de l'Absolu, c'est-à-dire d'un

noumène éternel et infini, indéterminable et inaccessible, réclame si impérieusement l'admission d'un pouvoir intermédiaire, placé à la source de tous les phénomènes, que même l'évolutionnisme contemporain a dû situer, en deçà de la Réalité absolue et incognoscible dont il admet l'omniprésence, un véritable démiourge impersonnel : l'Énergie ou la Force, principe de tout changement, facteur mystérieux par lequel toutes choses arrivent à l'existence. — Il est intéressant de constater que M. de la Grasserie s'en rend lui-même compte : « Ce qui semble un peu accessoire, écrit-il ; le point faible pour ainsi dire, dans cette Trinité, c'est le Saint-Esprit. On ne voit son utilité bien frappante que dans l'incarnation, en vue de la parthénogenèse. Ici, il semble un peu un hors d'œuvre. Mais il ne faut pas oublier qu'il continuera dans le temps le rôle du Christ disant : Je m'en vais, mais je vous enverrai mon « esprit ». — Que l'auteur nous le pardonne, mais, dans ce passage, il nous parait argumenter en théologien, plutôt qu'en historien ou même en psychologue. C'est qu'il y a là une pierre d'achoppement à laquelle se sont heurtés tous ceux qui, depuis les Alexandrins jusqu'aux Hégéliens, se sont efforcés d'expliquer rationnellement la formation du dogme trinitaire par des nécessités de logique interne et non par les circonstances historiques.

Goblet d'Alviella.

L. de la Vallée Poussin. — **Bodhicaryâvatâra**. Introduction à la pratique des futurs Buddhas (Extr. de la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*. — Paris, Bloud et Cie, 1907, 144 p.).

M. de la V. P. vient de rendre un grand service à nos études en publiant une traduction minutieuse et copieusement annotée du curieux poème de Çântideva (viie siècle après J.-C.), dont nous devons la première édition à Minayeff (1889) et que, dès 1893, M. A. Barth appelait ici même « le pendant bouddhique de l'*Imitation* ». On n'en saurait rien dire de plus exact ni de plus flatteur. Ce sera pour beaucoup de lecteurs une révélation que ce traité spirituel, tout pénétré de doctrines qui rappellent de si près les idées chrétiennes sur la foi, la charité, l'humilité, le renoncement, le mépris de la chair, la hantise de l'enfer, la confession et la rémission des péchés, la communion des saints, etc. Tant de rapprochements si précis pourraient, surtout à cette date, faire

songer à une influence du christianisme, s'il n'était bien clair que le moine-poète, continuant à se mouvoir dans le cercle traditionnel de la philosophie bouddhique, exclut toute croyance en un Dieu et condamne tout espoir en une vie éternelle. L'accord n'existe en réalité, comme il arrive souvent, que sur le terrain de la morale pratique : encore est-il plus dans le ton fervent de la prédication que dans la conception des vertus prêchées de part et d'autre. Le titre même de cet ouvrage de piété porte bien la marque indienne; il faut entendre, non pas : Comment on imite le Buddha, mais bien : Comment on devient un Buddha. Les quatre premiers chapitres sont consacrés à la mise en route, pour ainsi dire, du candidat à la Bodhi, qui, du fait de son vœu, a déjà réalisé la perfection de la charité. Les cinq suivants exposent la théorie et la pratique des cinq autres vertus cardinales : d'abord la moralité (v) et la patience (vi), qui forment à elles deux le « bagage » moral du futur Sauveur; puis la force héroïque (vii) qui ne lui servira pas moins à atteindre la perfection intellectuelle, grâce à la méditation ou recueillement (viii) et à la gnôse (ix). Cette dernière fournit à l'auteur une occasion propice pour développer la métaphysique purement nihiliste où s'achèvent les doctrines de son école, celle des Mâdhyamika, et dont le quiétisme mystique contraste si étrangement, tout en s'en accommodant, avec la foi ardente et pratique des débutants dans la carrière de la Bodhi. M. de la V. P., qui avait déjà édité en 1898 le texte et le commentaire du livre ix dans ses *Études et Matériaux*, a pris la peine de traduire ou plutôt de paraphraser — il ne pouvait guère faire autrement — cet exposé abstrus et qui ne va naturellement pas sans polémique avec les écoles adverses, tant bouddhiques que brahmaniques. Le lecteur qui l'aura suivi jusqu'au bout n'en restera que plus déçu de constater qu'il a, on ne sait pourquoi, renoncé à son intention première de nous donner également le chapitre x^e et dernier. Avec ses pieuses invocations aux plus illustres des Bodhisattvas, ce chant présente un aspect du « Grand Véhicule » qu'il convenait de ne pas nous cacher plus que les autres, dussions-nous n'y trouver aucun sujet d'édification. Il est à souhaiter qu'une prochaine édition vienne bientôt combler cette lacune et permette, en refondant d'ensemble ce qui n'est encore qu'une collection de tirages à part, d'y introduire çà et là, à l'usage des lecteurs non-initiés, quelques clartés complémentaires. Tel quel, le présent travail est non moins honorable qu'utile. Ce n'est pas une mince entreprise que de traduire pour la première fois ces traités qui, à côté de passages vraiment poétiques et de strophes bien venues, sont si souvent encombrés de

termes techniques et pour lesquels toute une phraséologie équivalente est à créer en français. Il n'a fallu rien moins, pour y réussir, que la longue habitude et la compétence spéciale que possède M. de la V. P. dans le maniement des textes et des idées de la scolastique bouddhique, tant en sanskrit qu'en tibétain. Pas plus que nos remerciements nous ne devons lui marchander nos éloges.

A. FOUCHER.

J. VUERTHEIM. — **De Ajacis origine, cultu, patria.** — Leyde, Sijthoff, 1907. Gr. in-8°, 228 p.

Rechercher avant tout l'origine et la signification des noms des héros homériques, reporter scrupuleusement sur la carte les lieux qui auraient vu leurs exploits et ceux qui ont conservé leur souvenir ou leur culte, déterminer de même pour chacun la provenance des noms cités dans ces *généalogies* et ces *androktasies* considérées jadis comme des listes sans valeur — tels sont les principes essentiels de la nouvelle méthode qui, pour l'origine de l'épopée achéenne, a donné déjà de si beaux résultats entre les mains d'Usener, de Wilamowitz et d'E. Bethe[1]. Non seulement la plupart des héros apparaissent aujourd'hui comme originaires de cette première *Achaïe* qui s'étendrait de l'Épire et de la Thessalie à la hauteur des golfes Ambraciaque et Maliaque, mais c'est dans les luttes des clans ou des tribus dont ces héros sont les ancêtres divins ou les chefs déifiés que se seraient formés les premiers lais épiques. Bientôt, tandis que ces chefs Achéens envahissent le monde égéen, s'établissent sur les trônes de Mycènes ou de Knossos, poussent jusqu'aux rives d'Asie, d'Égypte ou d'Italie, s'assimilent tant bien que mal la civilisation supérieure des

1) Pourquoi M. V. ne cite-t-il pas C. Robert qui, avec les mêmes tendances, a écrit d'excellentes pages sur les Ajax (*Studien zur Ilias*, 1901, p. 359, 411)? Selon lui, un rhapsode, trouvant deux récits de la mort du Télamônien, aurait détaché Oileus qui figurait parmi ses ancêtres pour en faire le père d'un second Ajax à qui on put attribuer le naufrage sur les Gyrai. Comme il fallait expliquer les rites expiatoires des Locriens envoyant deux vierges à Athéna Ilias comme victimes ou comme hiérodules et lançant, en mémoire d'Ajax, un vaisseau chargé d'offrandes funèbres, c'est à l'Oiliade que fut prêté le viol de Kassandra avec la colère et la vengeance d'Athéna. Ajax Oiliade étant devenu le Locrien, il fallut trouver un ethnique différent au Télamônien; on semble avoir hésité entre Mégare et Salamine, pour choisir enfin cette île quand les Athéniens s'en rendirent maîtres.

vaincus, le théâtre de leurs chants primitifs se déplace et s'élargit avec celui de leurs exploits. A ce patrimoine poétique ainsi accru du fait même de leur rapide expansion, viennent s'ajouter par endroits les légendes et les cultes des cités conquises. De là, sans compter ce qu'apporteront plus tard Ioniens et Doriens, le triple fond qu'on distingue dans l'épopée achéo-éolienne : traditions survivantes des rois et des dieux égéens (pélasgiques ?), récits qui commémorent les exploits et les querelles intestines des Achéens avant le magnifique essor qui va du XIVe au XIe siècle, chants de guerre et d'aventure qui glorifient les grands épisodes de la conquête, non pas tant en créant de toutes pièces des poèmes nouveaux qu'en transposant les récits primitifs et en adaptant aux exploits des ancêtres les légendes des princes égéens dont les chefs achéens occupent les trônes et perpétuent les dynasties et les traditions.

C'est cette théorie générale qu'on doit avoir à l'esprit pour comprendre l'illustration que M. Vuertheim a voulu en donner en reconstituant ce qu'on pourrait appeler la préhistoire de l'Ajax homérique. Il faut dire, en effet, l'Ajax et non les Ajax, bien que l'*Iliade* parle le plus souvent des Αἴαντε. Comme les Tyndarides, Aloades, Molionides etc., ils forment une de ces paires de jumeaux dont les membres ne se laissent pas plus distinguer que les deux poutres associées des *dokana* ou la double face d'un Hermès ou d'un Janus. Cette *gémellité*, dont M. Eitrem (*Die Göttlichen Zwillinge*, 1902) a montré le rôle considérable dans la mythologie grecque, est si puissante dans le cas des deux Ajax que, lorsque l'un d'eux se trouve isolé, on s'empresse de lui adjoindre un demi-frère : c'est Médôn pour l'Oïliade ; pour le Télamônien, c'est Teukros qui disparaît, pour ainsi dire, derrière l'*heptaboeion sakos* de son aîné. Cet énorme bouclier distingue l'un des Ajax, qui donnera à son fils ce nom d'Eurysakès qui fut probablement, d'abord, son surnom. Celui qui le caractérise dans l'épopée est, on le sait, *antithéos* et, surtout, *Télamônios*, tandis que l'autre Ajax est désigné comme *tachys* et *Oïliadès*. *Oïliadès* vient du surnom *Oïleus* (laissé, par négligence des réviseurs, comme nom de l'aurige du Troyen Biénor) ou *Ileus*, le propice (ϝιλεός de ἵλημι) ; attribué plus tard à Apollon, ce vocable convient à merveille à ce fils de Hodoidokos ou d'Oxylos[1] qu'aurait été Oïleus. Son fils Ajax

1) Deux épithètes du dieu chtonien comme l'a montré Usener dans ses *Goetternamen*. Le même Usener (*De Iliadis carmine quodam Phocaico*, Bonn, 1875) a développé une hypothèse d'Emperius (*Rh. Mus.*, 1841, p. 447) qui paraît avoir échappé à M. V. bien que rentrant dans sa thèse. M. V. considère comme autant de vocables d'Hadès les noms des quatre Troyens qu'Ajax tue au XIe l. de l'*Il.* tandis

serait né près de la source plutonienne de Naryx en Locride. Le nom de cette ville a été rapproché par Fick de ceux du Vieillard de la mer, Néreus, et de la ville de Naryanda dans cette Carie qui aurait été peuplée d'abord par des Lélèges. Or, c'est précisément comme des Lélèges refoulés sur la côte par l'invasion béotienne que la tradition antique représente les Locriens. Seuls, dans l'*Iliade*, ils paraissent avec une peau de bête pour arme défensive et l'arc et la fronde comme armes offensives. Il en était probablement de même, à l'origine, de leur chef Ajax qui a conservé la peau de lion avec la rapidité d'un guerrier armé à la légère et qu'une tradition représente comme invulnérable excepté à l'endroit où vient poser le carquois. S'il a fini par passer l'arc à Teukros, c'est cette arme qui a pu contribuer à la confusion d'Oïleus avec Apollon ; allié et ami du dieu de l'arc, l'Oïliade est l'ennemi d'Athéna dont il renversera l'image au sac de Troie en entraînant Kassandra, prêtresse ou hypostase de la déesse. On sait comment, malgré Poséidon, son protecteur, la haine d'Athéna outragée fracassa le navire du héros aux récifs des Gyrai, près de Mykonos où l'on montrait son tombeau. Ce sont ces mêmes rochers qui, lancés par Pallas, maintiendraient les Géants écrasés au fond de la mer. Or, non seulement la mère d'Ajax est Périboia (Ériôpis dans l'*Iliade*, à rapprocher

qu'ils essaient d'entraîner Ulysse blessé, Pandokos, Lysandros, Pyrasos, Pylartès Ajax est comparé au lion dont l'arrivée disperse les chacals qui s'acharnent sur les blessés : c'est cette image qui est représentée sur des monnaies de Phocée où la légende se serait formée à l'aide d'éléments égyptiens (les chacals qui dévorent les morts) et phéniciens (le dieu solaire sauveur disputant, sous forme de lion, le mort aux puissances infernales). — Toutefois, puisqu'il paraît avéré que la légende d'Ajax remonte à ce tronc pélasgique dont les Phrygiens, les Teukriens, les Gergithes seraient autant de rameaux ; puisque ces mêmes peuples constituent le fond indigène à Phocée comme sur toute la côte éolo-ionienne; puisqu'enfin, dans l'art égéen comme dans l'art phrygien, le lion divinisé joue un si grand rôle et que le motif du lion dévorant un cerf se retrouve dans les vieux temples d'Assos et de Delphes et sur les sarcophages de Clazomènes, n'est-il pas plus vraisemblable d'attribuer à cette population primitive le mythe divin qui, transformé à Phocée en légende humaine, serait entré ainsi dans l'*Iliade*? Quant à voir dans ces noms de Troyens, comme dans une dizaine d'autres cités par Gruppe (*Gr. Myth.*, 307), des épithètes de la divinité chtonienne, il me semble que peu de noms grecs résisteraient à cette exégèse. Démosthène — la force du peuple — placé quatre siècles plus haut aurait bientôt fait d'être transformé en personnage mythique, en hypostase d'un dieu, comme on le fait pour Lycurgue ou pour Épiménide ! Cette tendance de l'école d'Usener à voir d'anciens dieux dans tous les noms légendaires, n'est ni moins spécieuse, ni moins périlleuse que celle de l'école de Max Müller qui cherchait autant de divinités solaires dans tous les grands noms de l'épopée.

des divinités chtoniennes Épôpis, Glaukôpis), la sœur de Kapaneus (qui, de dieu devenu héros, jouera le rôle d'Ajax au siège de Thèbes), la reine ou la mère des Géants, mais une tradition donnait à l'Oiliade trois yeux et trois bras et le représentait comme suivi d'un énorme serpent qu'on peignit plus tard sur son bouclier pour le distinguer de l'aigle qu'un jeu de mots donna comme insigne au Télamônien (Αἴας = αἰετός). Ainsi, par le lieu de sa naissance et par son vocable d'Oileus, par le nom de sa mère, le lieu et le genre de sa mort, Ajax Oiliade apparaît comme un de ces géants triples à queue de serpent, forme si souvent revêtue par les divinités chthoniennes ou maritimes de la Grèce primitive[1].

De même qu'*Oiliadès*, *Tèlamônios* apparaît comme un des vocables de l'*Enôsichthôn*. Selon les uns, Télamon aurait épousé Glaukè, nymphe de la mer, fille d'Halkyonè et d'Anthédon, éponyme du port qui fut locrien avant d'être béotien ; selon les autres, laissant Halkyonè à Atlas, il se serait uni à Hésiônè, fille de l'Océan dont une tradition différente faisait l'épouse d'Atlas. Une troisième version attribuait à Télamon la femme même d'Oileus, Périboia ou Euboia, qu'il aurait enlevée en Eubée, où une légende plaçait le naufrage d'Ajax ; ou bien encore, après son expédition contre Troie avec Hèraklès, il aurait reçu la princesse Théaneira.

Théaneira, variante sans doute de Déjanire, en route pour Milet, se jette à la mer où Télamon la suit comme Trambèlos, roi des Lélèges, qui serait fils de Télamon et de Théaneira, poursuit Apriatè à Lesbos ; ceux qui font tuer à Milet (peuplée d'abord par les Lélèges) Trambèlos par Achille, assignent la poursuite d'Apriatè-Chrysè à Énalos. Sans rappeler ici Inô, Skiônè et tant d'autres vierges adorées comme néréides après qu'une poursuite amoureuse les a acculées ou attirées à la mer[2], il est mani-

1) M. V. n'a pas relevé que son compatriote van Leeuwen (*Mnemosyne*, 1906) a essayé de montrer pareillement en Achille, dont le nom dériverait d'ἔγχελυς, une transposition humaine d'un dieu chthonien serpentiforme.

2) M. V. ne paraît pas connaître l'explication juridique proposée pour cette catégorie de légendes par M. Glotz, *L'Ordalie dans la Grèce primitive* (1904). Par contre, il reprend les rapprochements indiqués dans l'article de M. G. sur les circonscriptions maritimes de Schérie et les naucraties attiques (*REG.*, 1900) et croit qu'une pareille ressemblance implique que le poète de la Phaeacie connaissait cette organisation athénienne qui peut remonter au xe siècle ; il rappelle à l'appui que Phaeax, père d'Alkinoos et de Lokros, aurait eu avec Nausithoos (cf. Alkathoos père de Périboia) des autels sur le promontoire de Skiros et des fêtes dites *Kubernèsia* au Phalère. Il faut ajouter que la forme latine *Aiax* implique que ce nom a eu une grande fortune dans la Grèce occidentale (c'est de là qu'Ajax est passé, comme fondateur de Locres et de Crotone, en Grande

feste qu'on doit reconnaître dans leur divin amant, dans Télamon comme dans Trambêlos, Énalos ou Glaukos, autant de formes de Poséidon. Au bord de la mer, à Salamine, Télamon a sa roche sacrée, comme Énalos à Lesbos, Glaukos à Anthédon, Phôkos à Egine, Aigeus à Athènes, Phaiax à Skiros, comme Ajax Oïliade a lui-même la sienne à Mykônos; bien plus, en tête de la liste des rois-prêtres de Poséidon à Halicarnasse (*SIG.*, 608), figure Télamon fils de Poséidon, père d'Hypérès et d'Halkyoneus, tandis que Pausanias fait de cet Hypérès un fils de Poséidon et d'Halkyonè; enfin, Aétios, fils ou petit-fils de Télamon, qui avait conduit cette colonie de Trézène à Halicarnasse vers 900, aurait fondé une Posidônias et l'on a vu que les anciens expliquaient Aïas par le nom de l'aigle, *aiétos*.

Ainsi, Télamôn, comme Oïleus, est bien une forme de ce Poséidon primitif dont la puissance n'est pas limitée aux vagues, mais qui s'étend sous la mer, des profondeurs de la terre jusqu'au ciel qu'il supporte à la façon d'Atlas, dont il prend la place auprès d'Halkyônè ou d'Hésiônè. La racine des deux noms (τλα) se rapporte à cette fonction de support et l'on sait que l'on désignait indifféremment sous les noms d'*Atlantes* ou de *Télamônes* les colonnes à forme humaine. Ce ne serait là, d'ailleurs, qu'un sens dérivé et M. V. ne trouve rien qui puisse légitimer la thèse soutenue par M. P. Girard (*Revue des Et. Grecques*, 1905), selon laquelle Télamon serait, à l'origine, l'esprit du Pilier, d'où, le support en général et, en particulier, le baudrier du grand bouclier qui resta l'attribut caractéristique du Télamônien. Si ce bouclier, œuvre de Tychios d'Hylé en Béotie[1], est conçu énorme comme une tour, si Ajax lui-même est un colosse, dépassant de la tête tous les Achéens et lançant comme des cailloux les rocs de la plaine, ce n'est pas qu'il soit issu du pilier ou du bouclier, c'est qu'il appartient à la race de ces Géants qui ont lutté à coups de rochers contre les dieux olympiens; il est celui de ces vieux génies chtoniens en l'honneur duquel, à Salamine, ont lieu des courses de vaisseaux. Bien qu'Athènes les ait transformées bientôt en joyeuses régates, leur caractère propitiatoire s'est conservé en Locride où on

Grèce) où l'on affectionne les terminaisons en gutturales Φαίαξ, αἶαξ (cf. Solmsen, *Rhein. Mus.*, 1904, p. 502). Pour les rapports entre les Æacides descendants d'Ajax et les Æacides issus d'Æaque d'Égine, père de Télamon et de Pélée, M. V. aurait dû faire usage de l'*Æacus* de Rapp (Upsal, 1906).

1) W. Deecke, dans une dissertation que n'a pas connue M. V. (*De Hectoris et Ajacis certamine singulari*, Goettingue, 1905), a proposé de chercher cette Hylè en Lydie. Ne faudrait-il pas plutôt y voir la ville du légendaire constructeur Hyrieus?

lance, chaque année, à Opunte, un vaisseau à voiles noires qui porte au dieu de la mer un bûcher où flambent des victimes infernales; sans doute ce bûcher qui s'en va vers l'Orient était-il destiné, dans la pensée des premières populations maritimes de la Locride, à ressusciter et rallumer le soleil éteint la nuit par les flots[1].

Avant d'avoir lieu à l'Aianteion d'Opunte, ce sacrifice partait probablement du promontoire de ce nom qui termine la péninsule Magnète, du temps où les Léléges n'avaient pas encore été refoulés en Locride par les Achéens. C'est ici qu'intervient un problème dont la solution impliquerait celle de toute la question pélasgique : les Léléges, qui semblent avoir introduit leur Aia-Télamôn-Oileus en Locride et à Salamine, à Mégare et à Trézène, à Mykonos et à Ilion, à Milet, Priène et Halicarnasse, ces Léléges appartiennent-ils à la race pélasgique, en désignant sous ce nom la population pré-achéenne du monde grec? L'étude de la légende de l'archer Teukros, cet autre fils de Télamon, dont le nom assonne curieusement avec celui de Lokros, roi des Léléges chez Hésiode (*fr.* 115 Rzach), fournit au moins des éléments à la question.

Les Teukroi semblent être le nom d'un clan (sans doute clan royal comme les Lycii chez les Trémiles et les Aenéades chez les Dardaniens) des Gergines que l'on rencontre à Chypre, où Teukros aurait fondé Salamine près de la localité appelée « rivage des Achéens », et qui paraissent avoir eu un établissement sur la côte cilicienne opposée, à Olba dont les rois-prêtres s'appellent alternativement Aias et Teukros. Il faut rapprocher des Gergines, les Girgasiens placés en Syrie par la *Genèse*, les Girgashi qui s'allient avec les Khétas contre Ramsès II, et les Gergithes qui semblent avoir dominé dans certaines parties de la côte de l'Asie-Mineure où les démotes de Milet et de Kymè ont conservé leur nom ainsi que la ville de Gergis près de Lampsaque, dont les habitants se disaient descendus des *Teukroi*; enfin, Teukroi est le nom bien connu de la population de la Troade, Τευκρὶς γῆ. Hérodote fait passer, ces Teukroi, comme les Mysiens et les Phrygiens, d'Europe en Asie avant

1) Il a échappé à M. V. qu'une mosaïque célèbre de la Villa Borghèse nous donne, désignant un gladiateur cuirassé, une variante importante de ce nom, *Talamonius* (C.I.L., VI, 2, 10206) et que les monuments étrusques appellent *Tlamunus* le Télamônien et *Vilatas* l'Oïlade. Il aurait fallu rappeler également Talos ou Talaos, le triple géant d'airain qui garde la Crète et étouffe les voyageurs contre sa poitrine ardente; ce rapprochement peut légitimer l'explication que je propose du bûcher d'Ajax; peut-être sa précipitation dans la mer serait-elle à rapprocher de celle de Phaethon dont la légende semble recouvrir un rite semblable.

la guerre de Troie, et l'*Iliade* place encore en Thrace Mysiens et Péoniens qui se disaient apparentés à ces Teukriens de Troade. C'est principalement sur ces derniers faits que s'appuie M. V., avec Kretschmer et Fick, pour considérer les Teukriens-Gergithes comme un des rameaux de cette grande branche indo-européenne que forment les Thraco-Phrygiens qui, partis de Thrace, seraient descendus parallèlement en Grèce et en Asie.

Cependant, si les Achéens appartiennent bien à cette poussée, est-il possible d'y rapporter également les Locriens-Lélèges? Les Lélèges de Milet ou de l'Ida sont-ils identiques aux Gergithes et le Teukros des deux Salamine à celui d'Olba ou de Troie[1]? L'Aianteion de Troade a-t-il été fondé par les Teukriens en même temps que les Lélèges installaient ceux de Magnésie et d'Opunte? Ou bien, aurait-il été élevé bien plus tard, après la ruine de la Troie homérique, lorsqu'une colonie Locrienne serait venue fonder la 7me ville d'Hissarlik et lui donner le nom d'Ilion, qui serait en rapport avec Oïleus-Ileus? Serait-ce alors, ou à la suite d'une expédition malheureuse contre Troie, que les Locriens auraient pris l'habitude, qui subsistait encore du temps de Plutarque, de tenir sans interruption, auprès de l'Athéna d'Ilion, deux jeunes Locriennes en qualité de hiérodules, coutume dont l'origine est certainement expiatoire? Ce sont là autant de questions infiniment complexes que la science n'est

1) Au moins faut-il remarquer ici que M. V. fait trop bon marché de tout ce qui tend à faire considérer les Teukriens comme des Lélèges au même titre que les Locriens, notamment de la théorie de l'origine crétoise des Teukriens de Troade qui s'appuie sur l'autorité de Kallinos d'Éphèse et paraît avoir été très en vogue à l'époque alexandrine (voir les textes dans Hoeck, *Kreta*, II, 240). Hall et Petrie (*Hist. of Egypt*, III, p. 162) ainsi que Hommel (*Grundriss*, p. 28) proposent de reconnaître les Teukriens dans les Zakaray ou Tchakaray des Annales de Ramsès III (1202-1170); ils auraient laissé leur nom à la ville de Zakro, dans la Crète orientale. Peut-être un rapprochement avec les Thuirsha ou Turusha qui apparaissent avec les Akaïvasha au XIIIe siècle, serait-il plus opportun, puisqu'on s'accorde à voir en eux les Tyrsênoi; Kretschmer et Kropp ont déjà insisté sur l'analogie que Teukros présente avec des noms ciliciens comme Trokondas ou Tarkumbrios et les Tarquinii étrusques. En tout cas, on sait qu'on faisait venir de Crète les fondateurs de Gaza, Kaunos, Milet, Erythrées, et de Troie même, Dardanos (Crétois lui-même selon Servius, *ad Æn.*, III, 167), ayant épousé la fille du Crétois Teukros. D'après H. D. Müller, *Historische Mythologische Untersuchungen* (Goettingue, 1892), p. 117, ce serait à Salamine de Chypre que se seraient produites la rencontre et l'alliance du héros indigène (pélasgo-teukrien) Teukros et d'Aias, héros des conquérants achéens. Ce serait en Chypre que se serait développée alors la primitive Aianteide qui devait s'unir à l'Achilléide pour former le noyau de l'Iliade.

pas encore en état de résoudre. M. V. aurait été mieux inspiré en ne prétendant pas les trancher en quelques pages hâtives qui n'ont plus rien de l'élégante précision qui fait de sa dissertation une si remarquable contribution tant à la question homérique qu'à l'histoire des origines religieuses de la Grèce. Les mêmes qualités recommandent les trois articles, déjà parus dans *Mnemosyne*, qu'il réimprime à la suite :

1° *De Amazonibus* (les guerres des Amazones seraient des transpositions de ce mythe germanique de la *Wilde Jagd* qu'on retrouve chez tous les Indo-Européens ; les Amazones seraient ainsi autant d'hypostases d'Artémis chasseresse qu'on se figure comme cavalière, puis comme lunaire, dans les pays du Nord. Ce Nord a d'abord été le Nord-Est de la Grèce d'où les Amazones auraient été progressivement repoussées jusqu'en Cappadoce ou en Scythie); 2° *De Carneis* (les Karneia ont pu être répandus par les Doriens qui ont fait de Karnos un vocable de leur Apollon ; mais leur origine est pré-dorienne et doit être cherchée en Thessalie, notamment à Phères. Le nom même de Karnos est primitif; les étymologistes anciens l'expliquent par le nom crétois du bélier. C'est donc avec les migrations achéennes que les Karneia ont dû gagner la Crète et Théra et, peut-être, Cos et Cyrène); 3° *De Telegonia* (essai de restitution du poème d'Eugammon de Cyrène avec critique de la théorie de Svoronos sur les aventures d'Ulysse dans le Péloponnèse).

A. J. Reinach.

A. Deissmann. — **New Light on the New Testament from records of the græco-roman period.** Traduit par L. R. M. Strachau. vii-127 p. in-8°. Edimbourg, Clark, 1907.

Dans ces quatre conférences données à Francfort en 1905, M. D. a voulu montrer tout l'intérêt que les documents épigraphiques et papyrologiques présentent pour l'étude du Nouveau Testament. Parmi les faits lexicographiques intéressants qu'il indique en passant, signalons : 1° *Panthera* (point sur lequel l'auteur s'est expliqué dans les *Orientalische Studien* offert à Th. Noeldeke, 1906, p. 871) dont les traditions talmudiques font le surnom du père de Jésus qui aurait été soldat romain, est, en effet, un surnom fréquent dans l'armée romaine ; c'est notamment celui du Sidonien *Tib. Jul. Abdes Pantera*, de la *coh. I. sagittariorum* transportée de Syrie sur le Rhin, l'an 9 (*CIL.*, XIII, 7514) ; 2° l'ἀρχιποίμην,

connu seulement par IP. 5[1], se retrouve sur deux *tablai* de momies (*R. archéol.*, 1874, p. 248); 3° la πήρα que les apôtres ne doivent pas emporter dans *Mt.* 10[9] n'est pas une besace à pain, mais la bourse du prêtre de la Déesse syrienne de Kefr-Hauar (*BCH.*, 1897, p. 60); 4° la parole de Paul à l'Aréopage, *Ac.* 17[22] ne doit pas se traduire : « Athéniens, vous êtes trop superstitieux », mais « vous êtes vraiment religieux »; 5° quand Paul, I *Cor.* 11[20] décrit l'Eucharistie comme le « repas du Seigneur », il se servirait d'une expression consacrée pour des repas sacrés païens, notamment la « table de Sarapis au Sarapeion » à laquelle on a deux invitations du IIe siècle. (*Oxyrh. Pap.*, 110, 523); 6° quand Marc, 7[35] dit que Jésus *délie* la langue du sourd-muet, c'est l'expression classique sur les tablettes magiques non seulement attiques et puniques, mais mandéennes (*Ephem. semit. Ep.*, I, 10) et cypriotes (Wünsch, *Defix. tab.* p. XVIII). — M. D. finit en insistant sur la nécessité qu'il y aurait à posséder un nouveau dictionnaire du N. T. avec dépouillement complet des inscriptions et papyrus. C'est un travail qu'il aura fait lui-même beaucoup pour préparer dans ses *Bibelstudien* et qui semble en bonne voie comme on s'en assurera par un article d'ensemble de Lietzmann dans les *Neue Jahrbücher*, 1908, p. 7-21.

A. J. Reinach.

Dr Georg Salzberger. — **Die Salomo sage in der semitischen Litteratur.** *Ein Beitrag zur vergleichenden Sagenkunde* (brochure in-8°, 129 p.). — Berlin, Nikolassee, 1907.

La légende de Salomon dans la littérature sémitique appartient à l'hagiographie aussi bien qu'au folk-lore.

D'après le *Targûm* et le *Midrâch*, Salomon est considéré par les Juifs plus que roi; mais il est difficile de dire s'il arrive pour eux au rang de prophète, comme Moïse par exemple : sa sagesse, sa piété, son jugement et même sa puissance sont passés en proverbe.

Pour les Musulmans, Dieu a mis Salomon au-dessus de toutes les créatures qu'il lui a assujetties : hommes, animaux, vent, génies. Son empire était limité par le *Djabal Qâf* qui entoure le monde.

Dans l'introduction, M. le Dr Georg Salzberger rapproche la légende de Salomon de celles qui ont trait à Alexandre le Grand quant à la puissance, aux rois légendaires du Vikramâditya indien quant à la richesse

de sa cour, au Djemchidh de Firdoûsy quant à la chute qu'il fait en perdant son anneau, au mythe de Hâroûn Er-Rachid quant à la sagesse, etc.

A l'apparition de l'Islâm, ce récit merveilleux de l'histoire de Salomon, transmis oralement aux Arabes par les émigrés juifs d'après des recueils de légendes appelés par les Arabes *Isrâ'iliyyât*, a été confirmé dans ses grandes lignes par le Coran (cf. II, 60; VI, 84; XXI, 81; XXVII, 17-28, XXXI, 78-82; XXXIV, 11-13; XXXVIII, 23, 33, 38; etc.).

Les premiers commentateurs du Coran et les biographes du Prophète, se fiant au récit de deux Juifs, convertis à l'Islâm, Wahb ben Monabbih et Ka'b el Ahbâr, ou en rapportant des contes qu'ils ont entendus des rabbins juifs, nous ont conservé relativement un assez grand nombre de légendes se rapportant à Salomon : Et-Ta'laby, *Qisas el anbiyâ*; El Kisâ'iy, *Kitâb bad' ed-donyâ*; Aboû Hanîfa Ed-Dinawary, *Kitâb el akhbâr et tiwâl*; El Balhy, *Kitâb el bad' wa t ta'rîh*; Ibn Ishâq, *Sirat Er-Rasoûl*, etc., etc.

Salomon est prophète et roi : son autorité s'excerce sur toutes les créatures : la sagesse divisée en quatre-vingt-dix parties, il en reçoit soixante-dix et n'en laisse que vingt pour ses sujets.

La naissance de Salomon est accompagnée de prodiges qui devaient l'annoncer au monde, ainsi que cela existe pour les fondateurs de religion. M. le Dr Georg Salzberger aurait pu à ce propos rappeler au moins et sans quitter le sujet (Foucaux, *Histoire du Bouddha Sakya-Mouni, trad. du tibétain (Rgya tch'er rolpa), Paris, 1860*), que la plupart de ces prodiges (Satan effrayé, réunit ses enfants; les Anges louent Dieu, etc.) se sont accomplis, d'après la légende, cela va sans dire, à l'occasion de la naissance de Mohammed (Cf. El Qastallâny, *El mawâhib el ladonniyya bilminah el mohammadiyya, Boûlâq, 1278, 1291*, etc. et tous les *Mawlid en nabiy*).

Jeune encore, il intervient dans les jugements que prononce son père, David, et décide autrement que lui lors du procès des brebis qui avaient fait des dégâts dans le champ d'un cultivateur. La sentence prononcée par Salomon en présence de son père qui ne savait quelle décision prendre lors du procès du vendeur et de l'acheteur d'une terre (var. maison) dans laquelle ce dernier trouve un trésor et qu'aucun d'eux ne veut prendre, est attribuée également au roi de Perse Kisrâ Anoû-Chirwân (Cf. R. Basset, *Solaiman dans les légendes musulmanes*, ch. III. *Les jugements de Salomon*, § 3, *Le Trésor*, Revue des Traditions populaires, t. IV, 1889, p. 52, 592.

Le conte de la vache et celui du pigeon nous indiquent que ses prières étaient exaucées, dès l'âge le plus tendre. Son horreur pour le mal lui fait refuser de tuer un pou qu'on lui montrait se promener sur ses vêtements.

Quoique toutes ces prédispositions merveilleuses ajoutées à la connaissance du langage de toutes les créatures l'eussent désigné suffisamment pour le trône, Dieu intervient, écrit sur une plaque d'or un certain nombre de questions. Celui d'entre les fils de David réunis à cet effet, au milieu d'une assemblée de vieillards juifs, qui répondrait bien serait déclaré héritier au trône. Salomon seul, quoiqu'étant le plus jeune parmi ses frères, devine l'énigme et est proclamé roi.

La mort de David lui est annoncée par les oiseaux.

Après la soumission des hommes, Dieu met sous sa domination les oiseaux, et le *hodhod* (la huppe) devient son messager. C'est à partir de ce moment que la huppe porte une aigrette. Il lui assujettit le vent qui, sur son ordre, souffle doucement partout où il l'envoie.

A propos du nuage transportant Salomon, M. le Dr Georg Salzberger aurait pu rappeler encore que c'est un souvenir sans doute de la Bible (Exode, XIII, 21) et qu'un nuage semblable a protégé le Prophète, et dans les temps modernes le Wahabite 'Abd Allah, devenu plus tard souverain du Djebel Chammar (Palgrave, *Une année de voyage dans l'Arabie Centrale*, Paris, 1866, I, 112).

Après lui avoir soumis les êtres visibles, Dieu place sous sa domination les démons et les génies, qui lui apparaissent alors sous des formes animales.

Comme signe de commandement, Dieu lui envoie du paradis un anneau à la vue duquel toute créature se soumet et déclare être prête à obéir. Cet anneau dont dépend tout son pouvoir, lui est dérobé pendant qu'il prenait un bain, par un génie qui le jette dans la mer et pousse la malice jusqu'à se faire passer pour Salomon. Le véritable Salomon, puni pour son orgueil, est contraint à errer pour se cacher aux insultes de ses sujets. Néanmoins il épouse une femme, et après avoir cherché du travail dans la ville où il s'était réfugié, il se rend au bord de la mer, et reçoit d'un pêcheur qu'il aide, deux poissons dans l'un desquels il retrouve son anneau (Cf. le lit de l'Empereur Constant).

A propos de bain, il est bon de noter qu'en Algérie, les stations thermales sont appelées par les Indigènes *Hammâm Sidnâ Slimân* « bain chaud de notre Seigneur Salomon » et que leurs eaux sont chauffées par les génies.

Ici s'arrête la première partie de la légende de Salomon. Il est à espérer que M. le Dr Georg Salzberger nous donnera dans le troisième chapitre annoncé (Constructions de Salomon : Temple, Trône) l'histoire du mariage de Salomon avec Bilqis, la reine de Saba', celle de Salomon et de 'Âd, du *'Ifrît* qui veut enlever au corps de Salomon son anneau, etc.

Quoique la bibliographie de l'auteur soit assez importante et contienne un certain nombre d'ouvrages manuscrits et même rares, on aurait aussi aimé voir par exemple les ouvrages suivants, ne fût-ce qu'à titre documentaire :

'Abd Allah ben 'Abbâs, *Tafsîr*, *Bombay*, *1280*, *Boûlâq*, *1290* ;

El Bagawy; *Ma'âlim et-tanzîl*, *Bombay*, *1269* ;

El Ḫâzin, *Lobâb et-ta'wîl fy ma'âny t tanzîl*, *Caire*, *1309*, *1318* ;

Ed-Diyârbakry, *Ta'rîḫ el ḫamîs*, *Caire*, *1823* ;

Ibn Iyâs El Hanafy, *Badâ'i' ezzohoûr fy waqâ'i' eddohoûr*, *Caire*, *1309* ;

Ibn Nobâta, *Sarḥ el 'oyoûn Sarḥ risâlat Ibn Zaydoûn*, *Boûlâq*, *1278*, *Caire*, *1305*;

Ed-Damiry, *Hayât el ḥayawân*, *Caire*, *1306*, *1309*, *1314* ;

Siouffi, *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens*, *Paris*, *1880*.

René Basset, *Solaiman (Salomon) dans les légendes musulmanes*, *Revue des Traditions populaires*, à partir de 1888 ;

Socin et H. Stumme, *Der arabische Dialekt der Houwâra des Wâd Sûs in Marokko*, *1894* ;

Malgré les petits défauts inhérents au sujet traité et que l'on peut lui reprocher, *La Légende de Salomon dans la littérature sémitique* de M. le Dr Georg Salzberger marque un pas assez avancé dans l'étude du folk-lore et mérite d'autant plus notre reconnaissance.

M. Ben Cheneb.

Kölbing. — **Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus**. Eine historische Untersuchung. — Göttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1906, in-8° de VIII-114 pages. Prix, 2 m. 80.

Nous avons à nous excuser d'être en retard pour présenter aux lecteurs de la Revue le livre de M. Paul Kölbing paru il y a déjà plus d'un an. Mais le retard même de notre compte rendu permettra de mieux juger l'originalité du point de vue de l'auteur, puisque depuis la publi-

cation de son livre ont paru d'importantes études sur la même question, dues à MM. Jülicher et Arnold Meyer.

On sait que depuis cinq ans environ la question des rapports entre l'apôtre Paul et Jésus-Christ est à l'ordre du jour. Lorsqu'en 1904 nous avons publié notre volume sur l'apôtre Paul et Jésus-Christ, nous pouvions dire dans l'introduction : « Ce sujet si important n'a que peu attiré l'attention des théologiens » (p. 3). Cette phrase ne pourrait plus être écrite aujourd'hui. Les études sur Paul et Jésus se sont tellement multipliées dans ces dernières années que les éditeurs allemands dont on connaît cependant l'esprit d'initiative hésitent, paraît-il, à faire de nouvelles publications sur la question.

Dans cette très abondante littérature l'étude de M. K. occupe une place à part. La plupart des auteurs qui ont traité le problème prennent leur point de départ chez l'apôtre Paul parce que, estiment-ils, des deux termes qu'il s'agit de comparer, l'enseignement paulinien est le mieux connu et le mieux délimité. Ils cherchent donc à faire l'inventaire des réminiscences de paroles de Jésus qu'on trouve chez l'apôtre et d'autre part à montrer dans quelle mesure sa pensée reproduit le contenu des enseignements de Jésus, dans quelle mesure elle opère avec des éléments nouveaux.

M. K. a voulu suivre une méthode toute opposée, il part de Jésus pour arriver à Paul, mais comme il ne lui paraît pas possible de définir en détail l'enseignement de Jésus, il essaye de reconnaître l'influence spirituelle exercée sur la pensée du disciple par la personne du maître. Du problème ainsi posé le plan à suivre se déduit logiquement. Après une introduction sur la critique contemporaine vient une caractéristique de la personnalité religieuse de Jésus qui forme la partie centrale du volume (p. 34-83), puis viennent un chapitre beaucoup plus court sur la personnalité religieuse de l'apôtre et une conclusion où est définie l'influence de Jésus sur Paul.

Dans sa description de la personnalité religieuse de Jésus M. K. s'inspire très directement des travaux de MM. Wrede et Wellhausen. Avec ces critiques il admet que l'élément messianique dans les évangiles est une création de la tradition, mais que Jésus ne s'est jamais cru et n'a jamais été considéré de son vivant comme le messie. Ce qui est nouveau et ce qui est fécond chez Jésus c'est, pour M. K., l'idée de la réalisation actuelle de l'attente eschatologique. Jésus veut provoquer une renaissance religieuse au sein de son peuple. Dans la mesure où il y parvient et où, dans le groupe des siens, les conditions morales

de la venue du royaume sont réalisées le royaume devient actuel. L'idée du royaume actuel est l'idée centrale de Jésus, le lien avec l'eschatologie juive et l'apocalyptique est tout extérieur et détermine seulement la forme de la pensée de Jésus, non pas son essence intime.

Tel est, sommairement indiqué, le jugement porté par M. K. Que vaut-il ? Deux questions se posent ici. Que faut-il penser de la manière dont M. K. pose le problème et que faut-il penser de la manière dont il le résout ? Commençons par cette seconde question. Comme l'a très bien montré M. Paul Wernle (*Theol. Litzg*, 1907, col. 379) il y a dans la conscience de Jésus corrélation entre la conscience messianique et l'idée du don de quelque chose de nouveau, c'est-à-dire de la réalisation, actuelle ou virtuelle peu importe, du royaume. Il en résulte que M. K. ou bien a été trop loin en niant la conscience messianique de Jésus, ou bien qu'il n'a pas été assez loin en admettant que Jésus avait conscience de créer quelque chose de nouveau. D'autre part M. K. ne parvient pas à établir, d'une manière convaincante à nos yeux, sa thèse de la relation seulement extérieure de la pensée de Jésus avec l'apocalyptique juive. Il résulte de là que toute la construction édifiée par M. K. manque de base.

Mais que faut-il penser de la manière même dont M. K. pose le problème? Il y a au premier abord quelque chose d'infiniment séduisant dans la méthode qu'il suit. On est par elle immédiatement introduit au cœur même de la question. A bien prendre les choses cependant on reconnaît que si la méthode suivie par M. K. écarte *à priori* une foule de problèmes délicats — ceux par exemple qui ont trait à la connaissance historique que Paul pouvait avoir de la vie et de l'enseignement de Jésus — elle se prive par là même de données indispensables pour apprécier exactement le rapport entre Paul et Jésus. Le problème posé par M. K. doit être posé, mais il ne peut l'être d'une manière utile qu'après les questions de dépendance et de rapports extérieurs.

Il y a donc dans le livre de M. K. une idée très originale et qui est certainement féconde, mais l'application qui est faite de cette idée paraît trop exclusive et nous ne pouvons d'autre part la juger très heureuse.

Maurice Goguel.

Noel Giron. — **Légendes coptes, fragments inédits publiés, traduits et annotés.**

Le tout petit ouvrage que je tiens à signaler à l'attention des lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* — il n'a que 80 pages — est l'œuvre d'un jeune débutant au sujet duquel je ne saurais assez regretter que les nécessités de la vie l'aient obligé d'aller chercher à Damas des moyens d'existence qui ne pouvaient lui être offerts à Paris. Il y avait en lui une base scientifique excellente pour construire l'édifice entier d'une vie entièrement adonnée à la science. Qu'il me soit permis d'espérer que ses nouvelles fonctions ne l'absorberont pas au point de lui faire oublier ses anciennes études, qu'il ne se laissera pas prendre à la molle douceur du climat d'Orient et qu'il continuera d'accorder les heures qui ne lui seront pas prises non seulement à l'arabe, mais encore aux études égyptiennes pour lesquelles il était si bien doué et qu'il avait commencées à un âge où l'on ne s'occupe d'ordinaire que d'études de collège et de billes.

Le petit ouvrage qu'a publié M. Giron n'est qu'un recueil de ces contes de l'Égypte chrétienne que je crois avoir été le premier à faire connaître au public des *folkloristes* et, pour le conte des *Deux filles de Zénon* en particulier, j'en avais fait connaître la plus grande partie d'après un *synaxare* que je possède et j'avais retrouvé certaines parties du texte copte dans les fragments de papyrus que je fus chargé de cataloguer pour la *Bibliothèque nationale*, il y aura bientôt vingt ans. M. G. a très habilement tiré parti de son texte et surtout il a fait des rapprochements heureux entre le conte de Marina et celui des deux filles de Zénon. D'autres ont pris le récit sur Marina pour une histoire vraie : pour moi comme pour M. Giron, ce n'est qu'un récit édifiant à l'usage des moines, tout comme la vie de Marie Égyptienne ou celle de ce moine qui se suicida sept fois pour la plus grande gloire de Dieu et l'édification du prochain ; on l'appelle Paul de Tounah (le nom de cette localité n'est pas certain) dans la montagne d'Antinoé. Marina, Marie Égyptienne et Paul de Tounah ont forcé l'entrée du matyrologe copte et même, pour la seconde, l'entrée du martyrologe romain ; mais je sais aussi qu'une autre femme enfermée dans un château à soixante fenêtres et à douze tours n'a fait ni plus ni moins : elle s'appellait Irène et elle était fille du roi Lucien. De savoir quel était ce roi Lucien qui malheureusement pour l'auteur de ce beau récit, n'a pas laissé de traces dans l'histoire ou les

mémoires du temps, je ne saurais en aucune façon me charger; ce que je sais c'est qu'on célébrait la fête de sa fille le 21 Mésoré et que c'était un vilain monsieur d'après le récit copte; ce que je crois, c'est que ce conte rappelle celui du *Prince prédestiné* que nous a conservé un papyrus hiératique. Et puisque l'occasion se présente de donner la preuve que ces récits ne sont que des récits d'édification, je n'ai qu'à citer ce que l'auteur copte a écrit pour que les esprits les plus rebelles soient convaincus. « En ce jour, le 21e de Mésoré, mourut la sainte Irène, ce qui veut dire la Paix. Elle était la fille du roi Lucien qui lui bâtit un château ayant soixante fenêtres et entouré de douze tours : il lui fit faire une table d'or, une coupe d'or et tous les ustensiles étaient d'or et d'argent. Puis il chargea de l'instruire un vieillard qui lui donnait des leçons de l'extérieur d'une tour : elle avait alors six ans. Elle vit une colombe qui avait en son bec une feuille d'olivier que l'oiseau posa sur la table, puis un aigle avec une couronne qu'il posa sur la table, puis un corbeau avec un serpent qu'il posa sur la table. Elle raconta ce songe à son maître qui lui dit : « La colombe, c'est la science de *sa* loi; la feuille, c'est le baptême; l'aigle, c'est la victoire; la couronne, c'est la gloire des justes; le corbeau, c'est le roi; le serpent c'est la persécution. Il n'est pas possible que tu ne combattes pas pour le nom du Messie ». Son père vint la visiter et lui demander de faire régner sur elle un patrice[1]; elle le pria d'attendre encore trois jours. Elle se coupa les cheveux et elle se présenta devant les idoles qui étaient dans la tour pour leur demander conseil : elles ne lui répondirent point. Elle leva les yeux au ciel et dit : « O Dieu des chrétiens! guide-moi vers ce qui te contente ». Un ange vint et lui apprit que, le lendemain, l'un des compagnons de l'Apôtre Paul entrerait dans la ville et la baptiserait. Et fut envoyé l'un des disciples de l'Apôtre Paul qui la baptisa. Lorsque vinrent son père et sa mère, elle leur apprit qu'elle était devenue chrétienne. Son père la fit sortir et mener au milieu de la ville; il ordonna de l'attacher et de la jeter sous les pieds des chevaux pour en être foulée. Quand on le lui eut fait, elle n'en eut aucun mal; ils s'étonnèrent et crurent au Messie; ils quittèrent la royauté et s'en allèrent dans le château. Lorsque le roi voisin apprit cette nouvelle, il vint à la ville et leur proposa de retourner dans leur royaume, et ils ne le firent pas. Le roi s'empara de la ville et tourmenta la sainte, il lâcha contre elle des lions et des serpents, il lui mit au cou une grosse pierre. Ensuite ses parents firent venir le

1) C'est-à-dire : de le prendre pour époux.

prêtre qui l'avait baptisée et il les baptisa, ainsi que trois cents personnes, serviteurs, servantes et gens de la ville. Ensuite Numérien[1] la demanda et la conduisit à Salonique; il l'y tourmenta, l'enferma dans un taureau d'airain que Dieu brisa et dont la sainte sortit. Ensuite le roi Numérien mourut. Alors Sapor régna et lorsqu'il eut fait venir la sainte, il la perça de sa lance : elle rendit l'âme. Ensuite le Seigneur la ressuscita, le roi se prosterna devant elle, crut au Messie avec un grand nombre des habitants de la ville. Son père et sa mère moururent alors. Quant à elle, la vertu divine la porta à Ephèse où elle fit beaucoup de prodiges. Sa confesssion eut lieu devant les rois de Perse, de Macédoine et de Constantinople. Après cela, elle mourut avec grand honneur. Que sa prière soit sur nous : amen ». Je pense qu'on ne pourrait rien désirer de plus probant.

Les récits qu'a traduits M. Giron sont de cette force, ou à peu près, et il a très bien su prendre position dans la critique des textes. Son œuvre qui n'est pas sans défaillances, il le sait lui-même d'ailleurs, nous permet d'espérer d'autres travaux plus importants et je veux espérer qu'il ne délaissera pas ces études pour lesquelles il était si bien préparé, surtout celle du démotique où il peut rendre de si grands services à la science.

E. Amélineau.

Guillaume Herzog. — **La Sainte Vierge dans l'histoire**. 1 vol. in-8° de 163 pages. — Paris, Nourry, 1908.

L'exégèse libre est peut-être trop portée à ne voir dans les modernistes que des élèves qui ont plus ou moins profité de ses leçons, alors que, en réalité il lui fournissent un concours souvent précieux. Ceux du moins d'entre eux qui se maintiennent réellement sur le strict terrain de la science ont l'avantage d'apporter dans leurs critiques une connaissance des rouages intérieurs de la psychologie orthodoxe et même une persistante sympathie pour la tradition héréditaire qui leur permettent de voir peut-être plus juste dans certains phénomènes historiques où le sentiment a joué un rôle considérable et où il n'est pas permis d'omettre, parmi les facteurs de l'évolution, les réclamations de la piété. — Ces

1) Numérien est l'un des prédécesseurs de Dioclétien que les Coptes nommaient Aghrahida.

réflexions nous sont venues avec une force singulière, en lisant le mémoire de M. Herzog, qui est une fine et érudite analyse du développement de la mariolâtrie. — La formation du dogme de l'Immaculée Conception n'a rien de bien nouveau pour qui connaît l'histoire ecclésiastique du moyen-âge, si instructif qu'il soit de relire les controverses où partisans et adversaires ont à l'envi torturé et interpolé les textes sacrés afin d'y puiser des arguments unissant la fantaisie de l'exégèse à la naïveté du raisonnement. Le silence s'est fait dans l'Église sur ces polémiques depuis que la définition papale *ex cathedra* a assuré définitivement, en 1856, le triomphe de la thèse des Franciscains sur celle des Dominicains. L'intérêt du mémoire réside surtout dans la démonstration du fait que la croyance à l'Immaculée Conception s'est développée, malgré la tradition et même malgré les théologiens, par une réaction de la piété populaire, beaucoup plus que comme une excroissance de la théologie. « Au-dessous de la théologie scientifique, écrit M. Herzog, il y a eu, dès les premiers siècles, et il y a encore, une autre théologie, celle du peuple... Bien que séparées profondément par leur nature et leurs tendances, les deux théologies réagissent l'une sur l'autre. Les théologiens obligent le peuple à réciter leurs formules qu'il ne comprend pas. Le peuple, à son tour, oblige les théologiens à reconnaître ses conceptions enfantines et ses naïfs récits. Les docteurs rejettent d'abord avec mépris les produits de l'imagination populaire. Peu à peu cependant ils finissent par les accepter, et alors ils y trouvent matière à de nouvelle spéculations métaphysiques. C'est de cette manière que s'est enrichie la théologie populaire de la Sainte Vierge ».

Peut-être pourrait-on reprocher à l'auteur — comme à beaucoup de savants de son école, — de ne pas faire une part suffisante, dans la formation de la tradition, aussi bien que de la liturgie et même de la dogmatique chrétiennes, aux croyances antérieures des populations parmi lesquelles s'est implantée la nouvelle foi — par exemple, pour ce qui concerne la mariolâtrie, au culte d'Isis, que, récemment encore, M. Franz Cumont nous montrait fournissant au monde païen du IIe et du IIIe siècles un idéal de piété et de chasteté qui devait passer dans le culte de Marie, sans compter les emprunts à la liturgie et à l'iconographie isiaques. M. Herzog, constatant que la procréation virginale du Christ fit sa première apparition au sein de la conscience chrétienne dans les dernières années du premier siècle, y découvre une idée purement hellénique, produite sous l'influence du docétisme qui visait à faire du Christ un être surnaturel soustrait aux conditions normales de l'humanité. Mais — à

la différence de M. Raoul de la Grasserie dans le volume dont j'ai parlé précédemment, — il ne fait pas même allusion aux nombreuses légendes de parthogenèse analogues qui avaient depuis longtemps familiarisé les populations asiatiques et méditerranéennes avec le thème d'un dieu né d'une vierge. Il serait sans doute erroné de chercher parmi ces légendes l'origine du dogme chrétien, mais assurément elles préparèrent les populations païennes à accepter et à développer ce dernier avec tous ses corollaires.

GOBLET D'ALVIELLA.

C. BROCKELMANN, J. N. FINCK, J. LEIPOLDT et ENNO LITTMANN. — **Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients.** — Leipzig, lib. Amelung, 1907, 241 p. in-8, 1 vol. (forme la seconde partie du t. VII de la collection *Die Litteraturen des Ostens in einzelnen Darstellungen*).

Si l'on se reporte aux *Recherches sur la langue et la littérature de l'Égypte* de Quatremère[1], à la préface du *Lexicon linguae aethiopicae* de Dillmann[2], au *Conspectus rei Syrorum litterariae* de Bickell[3], qui rendirent longtemps de réels services, on reconnaîtra que le volume consacré aux littératures chrétiennes de l'Orient, dans la collection de Littératures de l'Orient, comble une lacune sous réserve de quelques observations qui seront faites plus loin. Chacune de ces monographies a été confiée à un spécialiste dont le nom est déjà une garantie, et il en est résulté un volume qui se lit avec agrément en même temps qu'il se consulte avec fruit.

M. Brockelmann a été chargé de la littérature syriaque ancienne et moderne et de la littérature arabe chrétienne. Faire tenir la première en 64 pages était un tour de force, d'autant plus que ce chapitre contient des extraits d'auteurs. Rien d'essentiel n'a été oublié, mais ceux qui voudront pénétrer plus avant devront avoir recours aux excellents manuels de Wright[4] et de R. Duval[5]. Mais cette ressource n'existe pas

1) Paris, 1808, in-8. L'article de Hebbelynck, *La langue copte et sa littérature*, Gand, 1891, in-8 est trop sommaire pour être cité.
2) Leipzig, 1863, in-4 (Prolegomena, p. v-xxvii).
3) Münster, 1871, in-8.
4) *A short history of Syriac literature*, Londres, 1894.
5) *La littérature syriaque*, 2e éd., Paris, 1901, in-12.

pour la littérature arabe-chrétienne (p. 67-74). M. Brockelmann l'avait exclue de son utile manuel[1], indispensable pour les titres et les dates. Pour le dire en passant, je ne m'explique pas cette séparation qui admet les poètes chrétiens avant et même après l'islâm et qui exclut Abou Qorra. L'énumération des œuvres mentionnées ici présente des lacunes, par exemple le Synaxaire; et ces lacunes ne sont nullement comblées par l'ouvrage de Graf[2] qui, d'ailleurs, s'arrête aux croisades. L'exposé de la renaissance littéraire qui commença au XIX[e] siècle est plus que sommaire, et au moins aurait-il fallu, à défaut d'une description plus détaillée, renvoyer au mémoire de Reinaud[3] et à la collection du *Machriq*[4].

L'histoire de la littérature arménienne qui occupe les pages suivantes (p. 77-130), confiée à M. Finck ne donne aucune référence d'éditions, ni de traductions, ni de travaux critiques. Sans fournir, bien entendu, une bibliographie détaillée, ne pouvait-on mentionner, ce qui a été fait pour les autres littératures, les éditions et les traductions des principaux ouvrages et aussi les travaux de Saint-Martin, de Dulaurier, de Nève, de Hübschmann et de Carrière? La littérature géorgienne a été laissée de côté.

Le même reproche ne saurait être adressé à M. Leipoldt qui s'est chargé de la littérature copte (p. 131-183)[5]. Il n'est aucun des genres traités dans cette littérature, peu attrayante par elle-même, il faut en convenir, qui n'ait été passé en revue et signalé par de nombreux extraits.

Mais le chapitre le plus important, parmi ceux qui composent le volume, est l'histoire de la littérature éthiopienne par M. Littmann (p. 187-269). Assurément, des monographies comme celle de MM. Guidi[6],

1) *Geschichte der arabischen Litteratur*, Weimar et Berlin, 2 v. in-8, 1898-1902.

2) *Die christlich-arabische Literatur*, Fribourg en Brisgau, 1905, in-8.

3) *De l'état de la littérature chez les populations chrétiennes arabes de la Syrie*, Paris, 1856, in-8.

4) Une faute d'impression (p. 73) fait naître en 1880 et mourir en 1871 Nasif el Yazidji.

5) (P. 145) il existe non seulement des versions grecques et latines mais aussi une version éthiopienne des *Règles de S. Pakhôme*. Elle a été publiée par Dillmann, *Chrestomathia aethiopica*, Leipzig, 1866, in-8, p. 57-69 et traduite en allemand, en anglais et en français.

6) *Le Traduzioni degli Evangelii in arabo e in etiopico*, Rome, 1884, in-4; *Uno squarcio di storia ecclesiastica di Abissinia*, Rome, 1900, in-8, etc.

Conti-Rossini[1] et Touraiev[2] ainsi que les catalogues publiés par MM. Dillmann, Zotenberg, Wright, Touraiev, Littmann, Rhodokanakis, avaient frayé la voie. Mais l'auteur n'en a pas moins le grand mérite d'une exposition claire et en même temps complète. Toutes les périodes de la langue éthiopienne y sont passées en revue. La partie populaire, fournie par les langues amariña, tigré et tigriña (ou tigraï) termine cette description.

Un index commode complète ce volume, qui prendra place parmi les meilleurs de la collection.

René Basset.

1) *Note per la storia letteraria abissina*, Rome, 1900, in-8; *I manoscritti etiopici della missione catholica di Cheren*, Rome, 1904, in-8.

2) *Izsliedovaniïa v oblasti agiologitcheskikh istotchnikov istorii Efiopii*, Saint-Pétersbourg, 1902, in-8, etc.

CHRONIQUE

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Séance du 14 février 1908. M. *de Mély* étudie les textes relatifs à l'accusation portée contre les premiers chrétiens d'adorer un dieu à tête d'âne ; cette légende, basée, semble-t-il, sur un jeu de mots perfide, mit, selon M. de Mély, 300 ans à se préciser. On en trouve le témoignage le moins douteux dans le christ découvert en 1856 au Palatin.

Séance du 28 février. M. *Chavannes* expose les résultats de sa récente mission archéologique dans la Chine du Nord. Dans le Chan-si septentrional et dans la province de Ho-nan, il a étudié en détail deux groupes de monuments importants pour l'histoire de l'art bouddhique : les statues sculptées dans les grottes de Ta-t'ongfou et datant du ve siècle après Jésus-Christ, et les sculptures de Longmen exécutées aux vi^e, viie et viiie siècles après Jésus-Christ.

Séance du 6 mars. M. *l'abbé de Genouillac* communique le texte d'une tablette sumérienne inédite du Musée de Bruxelles où apparaissent, à côté du nom d'Urukagina, roi de Lagas, celui de Barnamtara, femme de son prédécesseur, et la mention de ce dernier sous le titre de « grand patési ». Il résulte de ce texte que l'ancien « patési » (grand prêtre) et sa femme survivent à leur règne et que, par conséquent, le patésiat n'était pas une fonction à vie. D'après une autre tablette inédite de la Bibliothèque nationale, Barnamtara aurait joui d'un personnel considérable payé sur le trésor royal. Il est donc possible qu'Urukagina ait pensionné son prédécesseur, mais la comparaison des formes verbales du document avec celles de deux tablettes inédites de Bruxelles et du Louvre porte plutôt à croire que l'ancien « patési » et sa femme paient simplement l'impôt au roi Urukagina (vers 3500 av. J.-C.). M. Heuzey présente quelques observations. (C. R. de la *Revue Critique*, 26 mars 1908).

Séance du 27 mars. M. *Héron de Villefosse* annonce qu'il a reçu de Malte, par l'intermédiaire de M. le chanoine Leynaud, curé de Sousse, une inscription latine chrétienne dont la première ligne reproduit un texte des Actes des Apôtres légèrement modifié : *In nomine Jhesu Christi surges*. Dans les inscriptions similaires d'Afrique, le nom de Jésus ne figure pas.

M. *Bouché-Leclercq* communique une note sur les nouveaux papyrus grecs d'Éléphantine découverts et publiés par M. O. Rubensohn. Parmi les conclusions tirées par M. B. L. de l'étude de ces papyrus nous relevons les suivantes : le culte d'Alexandre à Alexandrie a été institué, non par Philadelphe, mais par le premier Lagide ; à partir de 289/8 au plus tard, l'office du prêtre d'Alexandre a été délégué au ἱερεύς suppléant du roi, pris de préférence dans la famille royale ; cette délégation n'était pas annuelle à l'origine ; le délégué pouvait avoir lui-même un suppléant, lequel devenait éponyme en succédant

au délégué principal et comptait ses années de sacerdoce comme le roi associé ses années de règne, — à partir de l'année où il avait inauguré ses fonctions d'ἱερεὺς suppléant. Le sacerdoce d'Alexandre n'est sans doute devenu annuel que sous Philadelphe, lorsque le culte d'Alexandre se doubla d'un culte dynastique (*Revue Critique*, 16 avril 1900).

***

Nos lecteurs connaissent l'activité de la librairie critique Émile Nourry. Une note de notre dernière chronique leur signalait ses dernières publications : ils savent aussi que sa « Bibliothèque de critique religieuse » s'emploie à aider toutes les manifestations de libéralisme religieux. Hier, M. Nicolas dont on n'ignore pas les sympathies pour la religion du Bâb publiait dans cette bibliothèque un volume sur Seyyed Ali Mohammed. Aujourd'hui nous parviennent deux nouveaux petits livres : un de M. H. Bois, professeur à la Faculté de Théologie protestante de Montauban, sur la *Valeur de l'expérience religieuse*, l'autre par M. Louis-Germain Lévy, rabbin de l'Union libérale israélite, sur *Une religion rationnelle et laïque. La religion du* xx*e siècle*. Une fois de plus, au sujet de ces deux livres, nous répéterions, s'il en était besoin, que nous ne saurions ici connaître du fond de ces opuscules dont l'intention apologétique est très loyalement avouée. A titre documentaire reproduisons la règle de méthode — règle et application individuelle — à laquelle aboutit M. Bois : « Ceux qui étudient la vie la plus intérieure qu'il y ait au monde et qui ne fondent pas leur travail sur la connaissance expérimentale personnelle de cette vie, ne font qu'une œuvre artificielle, vaine et décevante. Ils peuvent éditer des manuscrits, traduire des hymnes, publier et annoter des textes, mais leurs travaux demeurent semblables à un cadre sans contenu, à un cadre vide... C'est seulement à la condition de reconstruire en soi l'expérience chrétienne, c'est-à-dire par conséquent de changer, c'est-à-dire au fond de se *convertir*, qu'on pourra étudier scientifiquement, objectivement l'expérience. Inversement pourquoi serait-il interdit d'espérer que l'étude prolongée des productions et expériences religieuses pourra aussi réveiller en plusieurs une vie spirituelle dont on peut dire, en employant les expressions de Jésus, qu'elle n'est pas morte, mais qu'elle dort ? »

Le livre de M. L. G. Lévy se présente à nous comme le manifeste du judaïsme libéral sous la forme qu'il a prise en France durant ces toutes dernières années et dont la manifestation « historique » a été la récente création d'une synagogue indépendante à Paris. Notre rôle devant se borner ici à inscrire une forme de plus sur la liste des formes religieuses, nous avons à retenir de l'exposé de M. Lévy ce crédo essentiel : « Nous admettons un principe éternellement vivant d'ordre, de beauté et d'amour, l'éminente dignité de la personne humaine, la sanction immanente, les destinées ultraterrestres, la valeur propre de la Bible, l'originalité et la vocation d'Israël, l'idée d'optimisme moral ou

messianisme, avec, pour terme idéal, la justice et la fraternité universelles; la nécessité d'un culte et la nécessité de mettre continuellement ce culte en harmonie avec les aspirations et les besoins en voie d'évolution ».

*
* *

La maison P. Geuthner nous adresse un opuscule intitulé *La légende du Christ* et signé *Robert Valla*. Le caractère polémique de ces pages est évident, mais il faut reconnaître que l'assimilation du Christ avec les dieux solaires des mythologies orientales a rarement été présentée accompagnée d'arguments aussi spécieux. On devine que si l'auteur ne donne pas ses références, c'est par pure coquetterie de vulgarisateur et qu'il ne serait pas embarrassé pour accumuler les textes justificatifs. Littérairement, cette plaquette est d'un ton alerte et élégant, sans violences, avec quelques nuances d'ironie retenue.

*
* *

M. *E. Cosquin*, dans la *Revue des questions historiques* du 1er avril 1908, publie un important article de folklore, intitulé : *Le lait de la mère et le coffre flottant. Légendes, contes et mythes comparés à propos d'une légende historique musulmane de Java*. Ce titre à lui seul permet à nos lecteurs de deviner que la légende qui a motivé les recherches de M. Cosquin est celle que publia ici même l'an dernier M. Cabaton. Nos lecteurs auront donc plaisir à trouver ici reproduites *in extenso* les conclusions auxquelles parvient M. Cosquin dans son savant mémoire. La légende de Raden Paku est « un des cas où l'islamisme a imprimé sa marque sur les productions littéraires de l'Indonésie (comme on appelle aujourd'hui l'Archipel Indien); où il a, en d'autres termes, *démarqué*, en les frappant de son estampille, les productions de jadis importées de l'Inde dans cet archipel. Les musulmans javanais qui ont rédigé cette légende ont trouvé, dans le trésor des contes indiens qui, depuis des siècles, s'accumulait à Java, les éléments qu'ils ont incorporés à la légende de leur célèbre prédicateur de l'Islam. Il est vrai qu'une autre hypothèse n'est pas impossible : les « Arabes » auraient apporté soit directement, soit indirectement, de l'Inde en Indonésie, les éléments de la légende de Raden Paku : *indirectement* si, selon l'opinion accréditée jusqu'à ces derniers temps, ces « Arabes » sont venus de l'Arabie proprement dite, dans laquelle se sont acclimatés tant de contes indiens; *directement*, si ces « Arabes », c'est-à-dire les musulmans, sont venus des contrées islamitisées de l'Inde, par exemple de l'empire des Grands Mogols (Indes septentrionales). Autrefois il était généralement admis que l'islamisme et, avec cette religion, l'élément arabe des langues indonésiennes (javanais, malais, etc.), ainsi que la partie arabe de la littérature de ces langues, avaient été importés directement de l'Arabie. Or les recherches, les travaux de ces derniers quinze ou vingt ans tendent à établir que l'Islamisme, avec sa langue, sa littérature et sa mystique, a été importé de l'Hindoustan dans l'Archipel

Indien. Un savant hollandais, M. Ph. S. Van Ronkel, croyait même pouvoir affirmer, en 1902, que c'était chose « démontrée ». Entre les deux hypothèses, nous laisserons d'autres se prononcer. Nous croyons néanmoins plus probable que le conte démarqué, islamitisé, ait été un conte du vieux fonds indo-japonais.

* *
*

Périodiques nouveaux. — Le Dr *Broda* dont nous avons annoncé ici les cours sur l'état actuel des religions du globe, faits en 1907 à l'*École de psychologie* de Paris, dirige depuis quelques mois une très intéressante revue internationale intitulée *Les Document du Progrès*. Ce titre est pleinement justifié en ce sens que cette revue est surtout documentaire. Elle publie en grand nombre des exposés de questions contemporaines, questions sociales, philosophiques, politiques — et, pourrions nous presque dire : surtout questions religieuses. L'intérêt de M. Broda s'est visiblement porté du côté des faits religieux et particulièrement des études de statistiques des religions. Par là vaut surtout son article sur la *crise universelle des religions* (*Documents du Progrès*, mars 1907), sur les conclusions duquel chacun pourra selon ses préférences métaphysiques, faire ou ne faire pas de réserves ; mais on remarquera aussi la large place qu'occupent dans les substantiels fascicules des *Documents* les notices ou notules sur l'état actuel des différentes confessions : article sur le *programme des modernistes* italiens par E. D. sur le *Béhaïsme*, par Hipp. Dreyfus ; sur la *libre-pensée en Angleterre*, par Joseph Mac-Cabe ; notes sur le protestantisme libéral, sur le judaïsme libéral, sur l'union des libres-penseurs et des libres-croyants pour la culture morale, sur la libre-pensée scientifique ; sur les communautés religieuses libres en Allemagne, sur le mouvement de liberté religieuse en Australie, sur le mouvement de réforme dans l'Inde, sur le progrès religieux en Amérique, sur le Bouddhisme réformateur, sur l'Association Kepler (opposée au monisme haeckelien) ; tout cela dans le seul numéro de mars 1908. Le nº d'avril nous fournit encore une documentation appréciable ; le Prof. H. Vambéry y publie un article sur *le réveil des femmes mahométanes*, M. Boutroux sur *l'Avenir de l'esprit religieux*. Une étude de M. Aas, de Tromsœ, nous renseigne complètement sur le *læstadianisme*, religion née en Laponie au milieu du dernier siècle de la prédication du pasteur visionnaire Lars Lewi Læstadius.

Le mouvement d'études franciscaines critiques dépasse la portée d'une mode historique : il est maintenant bien affirmé, possède une méthode, son contingent de travailleurs, ses organes d'activité normale. Il fallait un périodique qui aidât à la synthèse nécessaire, aux récollections sans lesquelles les recherches sur un ordre précis de documents menacent d'être une suite de longs piétinements. C'est de Quaracchi qu'il nous vient sous la forme de l'*Archivum Franciscanum historicum* dont nous avons entre les mains le premier fascicule (la publication est trimestrielle) et que nous saluons avec joie. Ce fascicule se compose de neuf parties. Leur simple énumération en fera comprendre la logique : I. *Discussiones*

comprenant des articles sur les Provinciaux de l'Ordre des Mineurs aux XIII[e] et XIV[e] siècles (P. H. Golubovich); sur quelques difficultés chronologiques de la biographie de saint François (P. P. Robinson); sur l'indulgence de la Portioncule (P. H. Holzapfel); sur l'Office de S. François (P. Livarius Oliger); sur l'histoire de la *Via Crucis* (P. Michael Bihl). — II. *Documenta* (sur des légendes, lettres, témoignages inédits sur saint François, par les PP. Dominichelli, Lemmens, Lopez, Bihl, Dal-Gal. — III. *Codicographica*. Descriptions de mss. et en particulier description des mss. franciscains de la Riccardienne. — IV. *Bibliographica* (les recensions sont écrites en latin, français, italien, espagnol — V. *Commentaria ex Periodicis* (latins, italiens, français, allemands, belges etc.). — VI. *Syllabus operum recensitorum* (cette partie constitue, croyons-nous, une innovation intéressante : non seulement elle met sous les yeux des « justiciables » les titres scientifiques réels de leurs « juges », mais encore elle permet un recensement rapide d'une grande part des franciscanisants actuels et de la direction de leurs travaux). — VII. *Miscellanea* continens notas rariores emeliorum, codicum, monumentorum etc. ad historiam Ordinis spectantium). — *Chronica* (triplex : italica, extera et particularis omnium Ordinum Fratrum Minorum). *Libri* recenter ad nos missi. Parmi les articles annoncés, notons des études du P. B. Kleinschmidt sur la Basilique de Saint-François d'Assise, berceau de la peinture italienne; du P. P. Robinson sur les sources de l'histoire de sainte Claire d'Assise et de celle de Nicolas de Lyra, etc.

Le Gérant ERNEST LEROUX.

Au moment d'envoyer à l'imprimerie les dernières épreuves de ce numéro, nous parvient une nouvelle qui nous frappe de consternation. Notre directeur M. Jean Réville a succombé dans la nuit du 5 mai des suites d'une opération dont tout cependant permettait de prévoir hier encore l'issue favorable. Nous ne saurions dire ici quel deuil profond nous étreint à voir disparaître notre maître et ami et pour nous cet intime chagrin prime le deuil qui atteint la science. Que nos lecteurs le comprennent et nous fassent crédit : bientôt nous retracerons pour eux la glorieuse carrière scientifique de Jean Réville; en ce moment le courage nous manque pour faire autre chose que nous joindre à ses proches pour le pleurer.

P. A.

JEAN RÉVILLE

Nous n'avons pu, il y a deux mois, qu'annoncer hâtivement à nos lecteurs le malheur qui nous consterne, frappe la *Revue* et nos études : Jean Réville venait de mourir, enlevé en quelques jours.

Peut-on dire qu'il ait succombé à une attaque violente, subite de la maladie? Nous ne le croyons pas, nous qui vivions près de lui depuis plusieurs années : Jean Réville est mort à la peine, sa santé jadis robuste minée à la longue par la fatigue physique d'un incessant labeur. Que l'on songe à la somme de travail qu'a fournie depuis vingt ans notre malheureux maître et ami, que ceux qui l'ont bien connu songent surtout à ce qu'était pour Jean Réville le moindre détail de sa tâche scientifique : il en parlait peu, ne « causait » jamais ses sujets, mais la préparation d'un livre, d'une conférence même ou d'un article était pour lui un motif à dépenser sans compter son énergie morale et physique. Dans le résultat obtenu l'effort ne se sentait pas plus que la négligence ; mais répété sans relâche, s'exerçant sur des sujets où l'œuvre de recherche et d'élaboration était inégalement préparée, ce travail, si aisé qu'il parût, finit par user les forces de Jean Réville. Il ne s'en plaignit jamais, le surmenage lui semblait son état naturel : il n'avait pas trop de travail, il n'avait que trop peu de temps. Mais peu à peu son aspect physique, son allure, bien des traits de son visage s'étaient altérés.

Il ne sentait pas ces changements et non seulement la progression de son travail ne fléchissait pas, mais il accumulait les projets ; ses derniers plans de cours pour le Collège de France en font foi : il voulait tenter une vaste explication de la synthèse chrétienne, et pour cela discerner d'abord dans chacune des religions antiques l'apport exact qu'elle fournit

au christianisme syncrétiste des premiers siècles. Il est mort en pleine activité intellectuelle, jamais ses facultés critiques n'avaient eu un jeu si aisé, si divers. Jamais sa vie n'avait été aussi pleine, son travail aussi fécond. « Vivre moins longtemps et se donner tout entier », avait-il dit souvent; ses amis l'ont répété. Son existence fut courte, simple, bien remplie, tout entière donnée à l'œuvre de vérité qui se poursuit par les voies austères et sûres de la science.

Né le 6 novembre 1854 à Rotterdam où son père Albert Réville était pasteur de l'église wallonne depuis 1851, il y fit toutes ses études secondaires. Pendant quatre ans, de 1873 à 1877, il fut étudiant en théologie à l'université de Genève et y prit son grade de bachelier, avec une thèse sur *le Logos d'après Philon d'Alexandrie* (in-8, Genève, 1877). Durant ces quatre ans les maîtres dont il avait de préférence, suivi l'enseignement avaient été Chastel (Histoire ecclésiastique) et Cougnard (Morale et théologie pratique). Comme la plupart des jeunes théologiens d'alors, il alla faire un stage de quelques mois dans les Universités d'Allemagne : il passa le semestre d'hiver 1877-78 à Berlin où il suivit en qualité d'*hospitant* (auditeur libre) les leçons de Zeller et de Pfleiderer; le semestre d'été 1878 fut employé par lui à entendre le cours de critique du Nouveau Testament que professait Hausrath à Heidelberg. Tous ces maîtres eurent part à sa formation scientifique, mais il dut à son père l'orientation première de ses études.

C'est à Paris qu'il vint prendre en 1880 sa licence en théologie avec une thèse française sur la *Doctrine du Logos dans le IVe Evangile et dans les œuvres de Philon* (Paris, Fischbacher, 1881, in-8. Cf. dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses*, de Lichtenberger, les articles de J. Réville sur le Logos, VIII, 334, et sur Philon, X, 579) et une thèse latine : *De anno dieque quibus Polycarpus Smyrnæ martyrium tulit* (Genève, 1880, in-8°. Cf. *Etude critique sur la date du Martyre de S. Polycarpe* dans *Rev. de l'Hist. des Rel.*, III

(1881), 369). Désormais le jeune savant, bien qu'exerçant d'absorbantes fonctions pastorales à Sainte-Suzanne (près Montbéliard), appartient au milieu scientifique parisien : son père avait d'ailleurs été nommé professeur au Collège de France dès janvier 1881. Sa famille était dès lors définitivement fixée à Paris. Lui-même y vint en 1884 remplacer son beau-père Étienne Coquerel à l'aumônerie du lycée Henri IV, et c'est à ce moment (à partir du tome IX) qu'il prit la direction de la *Revue de l'Histoire des Religions* fondée quatre ans auparavant et dirigée jusqu'alors par M. Maurice Vernes.

Jean Réville soutenait en 1886 sa thèse de doctorat en théologie : elle formait le premier de ses quatre grands travaux : *la Religion à Rome au temps des Sévères* (Paris, Leroux, 1886, in-8), dont le succès matériel fut consacré par deux traductions allemandes dues au docteur P. Krüger (1888-1906). Lorsque, la même année, fut fondée à la Sorbonne la section des Sciences religieuses de l'École des Hautes-Études, Jean Réville fut nommé maître de conférences pour l'Histoire de l'Église et de la Littérature chrétiennes et bientôt après secrétaire de la section nouvelle, fonctions dont il était le premier titulaire et qu'il remplit jusqu'à sa mort. La Faculté de Théologie protestante de Paris se l'attacha à son tour lors de la retraite de M. Massebieau en 1894 : comme maître de conférences, puis comme professeur adjoint, il y occupa jusqu'en mars 1907 la chaire de patristique, et c'est par lui et pour lui qu'au programme de la Faculté de Théologie à partir de 1899 fut joint un nouveau cours complémentaire consacré à l'histoire générale des religions.

Les travaux que nécessitait ce triple ou quadruple enseignement eussent pu l'obliger à ralentir le zèle qu'il apportait à diriger et souvent à alimenter d'articles ou de comptes rendus personnels notre *Revue* : il parvint à suffire à cette énorme tâche, et s'il s'adjoignit en 1896 un codirecteur, c'est beaucoup moins pour se décharger sur lui d'une part de son labeur que pour fournir au regretté Léon Marillier un

moyen de donner à tout un ordre d'études nouvelles leur place légitime dans la science des religions. Durant sa collaboration avec L. Marillier, il entreprit, de concert avec lui, l'organisation du premier Congrès international d'Histoire des Religions, tenu à Paris au moment de l'Exposition Universelle de 1900 (septembre 1900). C'est beaucoup grâce à son zèle affable que cette réunion de savants, dont les études étaient pour la plupart spécialisées dès longtemps et rigoureusement isolées les unes des autres, acquit son unité et permit d'espérer de fructueuses coordinations de résultats. Et à Bâle, où se tint le second congrès d'Histoire des Religions, il était aisé de deviner combien il avait déjà aidé à établir cette tradition de respect réciproque et aussi de tolérance amicale qui se continuera dans tous nos futurs congrès. Depuis 1901, à la suite du sinistre de Port-Béni où L. Marillier contracta le mal dont il mourut quelques mois après, Jean Réville était redevenu unique directeur de la *Revue d'Histoire des Religions*. Toute son activité ne s'en trouva pas absorbée : il entreprit, à dater de ce moment, une série de travaux dont la plupart portaient sur la méthode en histoire religieuse. Ils lui fournirent la matière de plusieurs cours professés à l'École des Hautes-Études. Une faible partie seulement des résultats auxquels il était parvenu a été condensée dans un mémoire que, sollicité par les organisateurs, il présenta au Congrès des Arts et des Sciences tenu en 1904 à l'Exposition universelle de Saint-Louis (États-Unis). Ce rapport, qui a été publié ici (RHR, t. L (1904), p. 360 à 379), traitait de la marche et des progrès de l'histoire ecclésiastique au XIXe siècle. L'autre rapporteur européen était M. Ad. Harnack.

En mars 1907 Jean Réville fut nommé au Collège de France en remplacement de son père décédé en octobre de l'année précédente. Il renonça à ce moment à sa chaire de la Faculté de Théologie protestante et au ministère pastoral, se consacrant ainsi tout entier à l'étude scientifique des religions. Alors commença pour lui une période de recherches

enfiévrées, de labeur sans repos. Elle dura moins de quatorze mois : il mourait dans la nuit du 5 au 6 mai 1908 à l'âge de cinquante-trois ans.

Ainsi une existence toute simple, unie, où les facultés se développent sans contrainte ni à-coups, où tout se conçoit et se réalise paisiblement jusqu'au moment où conceptions et réalisations sont anéanties par la mort brutale. Même dans le domaine des idées, peut-on dire qu'il y ait, dans cette existence tout entière, apparence de lutte ? Jean Réville fut à peine un combatif, jamais un batailleur. Il ne polémiquait pas, il enseignait. Les leçons *ex cathedra* du Collège de France, qui sont une gêne pour quelques-uns, lui convenaient de tout point, non qu'il dogmatisât le moins du monde, mais d'abord parce qu'il aimait le bel enseignement équilibré, ordonné en toutes ses parties, et que surtout il lui plaisait de dire avec calme, *sine strepitu*, avec une clarté un peu lente ce qu'il jugeait bon et vrai. Dans quelque chaire qu'il parlât, ses hardiesses théologiques ou historiques étaient d'ailleurs exprimées avec une sorte de cordialité robuste qui leur donnait vite un air d'idées familières, d'idées qu'il serait facile à chacun d'accepter sans effort. Nous n'avons pas à entrer ici dans l'examen de son œuvre ni de sa carrière de théologien. Disons seulement que ce libéral ardent n'eut rien d'un controversiste au sens passionné qu'évoque ce mot. Ce libre croyant qui souhaitait l'établissement d'une religion toute morale, dépouillée de dogmes et de rites, semblait exposer ses idées comme le résultat tout objectif de la logique propre à la vie intérieure, et jamais, dans tous les articles et tous les livres où s'affirma sa foi à l'extension indéfinie du principe de libre examen[1], il n'attaqua des personnes en leurs doctrines, encore moins en leurs intentions.

1) *Paroles d'un libre croyant*. Paris, Fischbacher, 1898, in-12. — *Le Protestantisme libéral, ses origines, sa nature, sa mission*, Paris, Fischbacher, 1903, in-12, ouvrage traduit en allemand, en anglais, en hollandais. Collaboration au *Protestant*, aux *Annales de bibliographie théologique*, etc.

Livres ou articles ne contiennent pas un nom propre; il paraissait estimer toujours son adversaire comme de bonne foi, de sens rassis, calme en ses propos et en ses actes. La partie polémique de ses ouvrages était d'ailleurs de beaucoup la plus restreinte. Lorsque l'orthodoxie s'alarmait et sévissait contre lui, il parlait des censures qui l'avaient frappé comme d'un fait normal, sans bravade, sans ironie et sans aigreur. Toute sa vie il a suivi sa voie très simplement, d'un pas égal, et fait tout son office de bon professeur.

Son œuvre fut surtout pédagogique : l'œuvre scientifique, si objective qu'elle fût, lui apparaissait comme nécessairement active et devant se projeter dans la vie morale du plus grand nombre. Il a sans cesse enseigné à mi-chemin entre la science qui se fait et la vulgarisation qui se prodigue. Pasteur, universitaire, historien, il se spécialisa très peu ; il estimait que l'œuvre de sa vie était d'enseigner d'abord et d'écrire ensuite une vaste histoire de l'Église. De ce projet une part très grande se réalisa : de 1886 à 1908 il a donné dans son cours de l'École des Hautes Études un commentaire critique des évangiles synoptiques, du IV[e] Évangile, des écrits d'Hermas, des constitutions et canons apostoliques (IV[e] siècle), des textes relatifs au baptême, à l'instruction religieuse des néophytes et à l'Eucharistie, des Logia attribués à Jésus en dehors des Évangiles canoniques, des documents relatifs à l'histoire et à la légende de l'apôtre Pierre, et présenté concurremment le résultat de recherches sur les modes et conditions de la propagande chrétienne dans le monde païen, sur les rapports des Églises et de l'État durant les quatre premiers siècles, sur les persécutions des chrétiens par les populations et par l'autorité publique dans l'Empire romain et les persécutions des païens par les chrétiens après le triomphe de l'Église chrétienne au IV[e] siècle, sur les origines de l'épiscopat et de l'Eucharistie, etc. En même temps il enseignait à la Faculté de théologie protestante l'histoire littéraire chrétienne pendant les six premiers

siècles de notre ère et ses rapports avec la littérature non chrétienne. Il consacra aussi quelques séries de ses conférences de la Sorbonne à l'histoire religieuse du XVI[e] siècle en Europe, à l'étude comparée des différents types de la Réforme et de la contre-Réformation catholique[1]. Nous avons dit plus haut qu'il avait commencé une Histoire de la théologie critique et des études religieuses à partir du XVII[e] siècle. Elle lui fournit la matière d'un cours à l'École des Hautes Études (1902-1903) et surtout de l'exposé méthodologique qui occupa les premiers mois de son enseignement au Collège de France (avril-juin 1907). Ce dessin rapide de son œuvre pédagogique ne serait pas complet si nous omettions ses conférences du Musée Guimet sur le Mithriacisme, l'Antichrist, les nouvelles méthodes de l'Histoire des Religions, les Prophètes d'Israël (publiée dans la *Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet* et en tirage à part chez E. Leroux, Paris, 1906), Babylone et la Bible, etc., à la Société des Études Juives sur le livre d'Henoch (publié dans la *Revue des Études Juives*, 1904 et tirage à part, chez Durlacher, 1894, in 8°) et à Paris, à Genève, à Strasbourg, dans d'autres villes, sur des sujets d'histoire des religions et de théologie historique.

Il a pratiqué à diverses reprises durant sa carrière le système allemand des conférences de séminaire et c'est dans ces recherches en commun qu'il espérait voir s'élaborer l'édition critique de certains textes, en particulier du Pasteur d'Hermas (1897-98). Son attente fut trompée, faute de collaborateurs suffisamment préparés. D'ailleurs Jean Réville aimait peut-être mieux familiariser avec un sujet d'histoire ou de critique religieuse un plus grand nombre de débutants; son public préféré eût été composé d'étudiants de facultés, lettres ou théologie, qui fussent venus compléter des études d'histoire générale ou de théologie dogmatique par des notions précises d'histoire religieuse et de méthode critique. Il fut

1) De ce cours est sorti son article sur *Erasme et Luther*, paru dans *RHR*, t. XXXII (1895), p. 156 à 173, et une récente conférence sur Luther et Mélanchton au Temple de l'Oratoire (février 1908).

un des premiers et des plus ardents à réclamer dans chaque université de France la création d'une chaire d'histoire des religions (voir son Rapport sur ce sujet au premier Congrès d'Enseignement supérieur. Paris, 1900) et, dans plusieurs articles, parus presque tous dans notre Revue, il indiqua la place que selon lui devait occuper même dans la culture générale, *a fortiori* dans un ensemble de connaissances scientifiques, l'étude des religions anciennes et présentes (voir *L'histoire des religions, sa méthode et son rôle*, dans RHR, t. XIV (1886), p. 346 à 363; *L'enseignement de l'histoire des religions aux États-Unis et en Europe* dans RHR, t. XX (1889), p. 209 à 216; *The role of the History of Religions in modern religious education*, dans la revue américaine *The New World* (septembre 1892); *La situation actuelle de l'enseignement de l'histoire des religions* dans RHR, t. XLIII (1901), p. 58 à 74, rapport présenté au premier congrès d'Histoire des Religions).

Il signala à plusieurs reprises aux théologiens des écoles avancées l'appoint qu'apportait aux études de philosophie religieuse la science des religions, ses nouveaux points de vue, ses méthodes les plus antiques (voir *L'Histoire des Religions et les Facultés de théologie*, à propos d'une Rektoratsrede de M. Ad. Harnack, dans RHR, t. XLIV (1901), p. 423 à 438)[1]. Il s'appliqua loyalement à faire ressortir ce qui, sans souci confessionnel, sans apologétique d'aucune sorte, pouvait entrer d'histoire comparative des religions dans l'histoire de l'Église chrétienne, trop souvent considérée comme un domaine réservé, impénétrable à toute immixtion historique, soustraite à toute comparaison (*L'histoire des religions et l'histoire ecclésiastique*, dans RHR, t. L (1904), p. 1 à 12. Rapport présenté au deuxième congrès international d'Histoire des Religions, à Bâle, en septembre 1904).

Nos lecteurs le savent déjà, et même de ces sèches énumérations bibliographiques l'impression s'en dégage bien

(1) A rapprocher de la leçon d'ouverture prononcée à la reprise des cours de la Faculté de Théologie protestante, 2 novembre 1898 : La Théologie partie intégrante de l'enseignement universitaire. Paris, Fischbacher, 1898.

forte : Jean Réville consacra à notre Revue la plus grande part de sa féconde activité : il vécut de sa vie et elle vécut de la sienne. Il y publia presque tous ses travaux de longue haleine, et, d'autre part, il y fournit, pour répondre aux exigences de l'actualité scientifique, un travail courant, rapide sans être hâtif. On sait ou on ne sait pas quelle part de « journalisme » renferme l'élaboration périodique d'une revue du genre de la nôtre. Jean Réville n'en négligeait aucun détail, écrivit sous toutes les rubriques de la Revue : articles de fond, comptes-rendus, nécrologie, chroniques, surtout ces chroniques dont il faisait à peu près seul tous les frais et qui, rédigées par lui, constituaient de si précieux bulletins de la science des religions[1] : il s'y spécialisait sans effort afin de fournir à chaque spécialité sa part d'informations directement utilisables, il comblait des vides de la revue des livres en rédigeant de brèves annonces bibliographiques, rendait compte des progrès de l'enseignement de l'histoire religieuse dans les différents pays, des exposés de méthode, manifestes, polémiques, etc., cela sans détriment des articles que pour un peu nous appellerions de reportage : comptes-rendus de congrès (des Orientalistes, d'Histoire des Religions, etc.) et surtout de ces notes substantielles par lesquelles il signalait un nouvel apport à nos études et en estimait avec une sagacité rarement en défaut la valeur objective (*Un nouveau livre de M. le comte Goblet d'Alviella*, dans RHR, t. IX (1884), p. 104 à 110, étude sur l'ouvrage intitulé : L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous ; *De la complexité des mythes et des légendes*, à propos de récentes controverses sur la méthode en mythologie comparée, RHR, t. XII (1886), p. 169 à 196. *De l'état actuel des études sur la mythologie germanique*, trad. française d'un mémoire hollandais de

1) *Abraham Kuenen*, *RHR*, XXV, 100 ; *J. Darmesteter*, *id.*, XXX, 205 ; *Ch. Schmidt*, *id.*, XXXI, 237 ; *Théoph. Roller*, *id.*, XXXI, 355 ; *Louis Horst*, *id.*, XXI, 356, et surtout la biographie, d'une émotion si simple, de *Léon Marillier*, *id.*, XLIV, 167.

L. Knappert, dans RHR, t. XXVIII (1873), p. 43 à 46 et 65 à 186. Illustration de l'histoire ecclésiastique par quelques traits de la *propagation du christianisme à Madagascar*, dans RHR, t. L (1904), p. 228 à 233. Enfin un important compte-rendu, un de ces rares exposés doctrinaux[1], sur l'Introduction placée par M. Hubert en tête de la traduction française du Manuel d'Histoire des Religions, de Chantepie de La Saussaye (RHR, t. LI (1905), p. 75 à 82).

Il ne lui suffisait pas de consigner dans ses comptes-rendus ou ses chroniques le bilan journalier de nos études, encore voulait-il que la Revue fût en fait soumise à une perpétuelle évolution ; si bien que de toutes les nouvelles orientations où elle s'engagera dans l'avenir, on pourra dire qu'elles eussent agréé à Jean Réville, qu'il les eût accueillies comme dans le développement logique de ce journal de libres recherches. Nous ne saurions trop rappeler que la Revue a, dès 1884, annoncé qu'elle serait largement hospitalière aux travaux sur les religions des non-civilisés et que cette annonce se trouvait dans le manifeste inaugural de la direction de Jean Réville. Non moins significatif était le choix qu'il fit, comme codirecteur, de Léon Marillier dont les études en leur objet et leur méthode différaient radicalement des siennes. D'ailleurs il est aisé de constater que les travaux de tendances scientifiques les plus diverses ont pénétré durant sa direction dans cette Revue, que l'école anthropologique, l'école sociologique, l'école psychologique y ont été représentées sans aucune contrainte de sa part et dans des articles que lui-même avait sollicités.

Il laisse cependant une œuvre indépendante de cette contribution de chaque jour à la vie matérielle et scientifique de la Revue. Notre collaborateur M. Eugène de Faye dira plus

1) Il arrivait d'ailleurs rarement qu'en dehors des articles extraits de ses cours Jean Réville prît la parole en son nom personnel dans notre Revue. Tout au plus pourrait-on citer la réponse à un article de M. Salomon Reinach (*Le verset 17 du Psaume XXII*, dans *RHR*, t. LII (1905), p. 267 à 275, et son *Discours d'ouverture du cours d'Histoire au Collège de France*, *id.*, t. LV (1907), p. 188 à 207.

loin, avec toute compétence, ce que l'histoire de l'Église primitive retient des travaux de Jean Réville. Ces travaux, avant de les publier, il les fit presque tous passer par l'épreuve de l'enseignement oral. Il estimait que les nécessités de l'exposition pédagogique sont favorables à la pleine connaissance d'un sujet, forcent l'investigateur à en explorer tous les recoins, à y découvrir des interrogations, voire des impossibilités de faits ou de raisonnements que parfois l'exposé écrit dissimule aux yeux même de l'auteur. A part ses thèses et deux articles relatifs à l'instant du syncrétisme païen qui fait le sujet de son premier grand ouvrage[1], tous les articles et livres de Jean Réville sont fournis par la matière très élaborée de ses cours : *La valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche* (trois articles dans *RHR*, t. XXII (1890), p. 1 à 26, 123 à 160 et 262 à 285) ; *L'ordre des veuves dans la première société chrétienne et les confréries de charité dans la société laïque moderne*, dans la *Revue du christianisme pratique* du 15 novembre 1895, 8° de 15 p. ; *L'instruction religieuse dans les premières communautés chrétiennes*, mémoire publié dans les Études de critique et d'histoire formant le t. VII de la Bibliothèque de l'École des Hautes Études, sciences religieuses, grand in-8, Paris, Leroux, 1896, p. 249 à 285 ; *La valeur du témoignage historique du Pasteur d'Hermas*, mémoire publié dans le Rapport annuel de la section des Sciences religieuses de l'École des Hautes Études pour l'exercice 1899-1900, p. 1 à 29, et même ses grands ouvrages : *Les origines de l'Episcopat*, Paris, Leroux, 1894 ; *Le quatrième Evangile, son origine et sa valeur historique*, Paris, Leroux, 1900 ; 2e éd., 1902 ; enfin sa série d'articles sur les *Origines de l'Eu-*

1) *Le Mithriacisme au IIIe siècle de l'ère chrétienne* (*RHR*., t. XII (1885), p. 140 à 165 et *De la valeur du Mithriacisme comme facteur religieux du monde antique*, mémoire publié dans les *Études de philosophie et d'histoire* publiées par la Faculté de Théologie protestante de Paris, en hommage à la Faculté de Montauban, Fischbacher, 1901, p. 321 à 341. Nous devons mentionner, pour être complet, la collaboration de J. Réville à divers périodiques savants : *Algemeen Handelsblad*, d'Amsterdam, *American Journal of Theology*, *Revue Bleue* et *Journal des Savants*.

charistie publiés ici en 1907-1908 et qui paraissait en librairie quelques jours après sa mort, tout cela a été exposé, remanié, a fait longtemps partie intégrante de son enseignement et de sa pensée avant d'être enfin livré aux lecteurs sous une forme qu'il ne jugeait pas encore définitive, ses livres, qui n'étaient destinés dans son esprit qu'à marquer une étape dans la science et qui se terminaient par le souhait implicite que la science allât plus loin.

En fait il aimait moins à offrir des solutions qu'à fixer les termes des problèmes et à donner un relevé provisoire des opérations. Il décrivait et simplifiait plus qu'il ne synthétisait. On chercherait vainement chez lui l'obsession d'un système ; encore moins aimait-il les formules, la méthodologie purement verbale. D'ailleurs sa rare probité intellectuelle lui fit repousser de son enseignement comme de son œuvre écrite tout ce qui était motif à digressions négligentes. L'explication d'un texte si familier qu'il fût reflétait ce sérieux et cette exactitude ; un nombre malheureusement trop restreint d'auditeurs fidèles de Jean Réville garde le souvenir d'un commentaire pénétrant du Pasteur d'Hermas où l'analyse psychologique suivait pas à pas la symbolique diffuse et les traits de naïve autobiographie de l'auteur du Ποιμήν. Jamais il n'a choisi un sujet d'études pour son effet esthétique, pour sa bizarrerie idéologique, par ce dilettantisme conscient ou inconscient dont se garent insuffisamment certains savants. Un des très rares parmi les historiens de l'Église primitive, il n'a pas cherché le facile succès de dissertations sur le caractère historique ou théologique de Jésus. Sauf dans les cas où le réclamait le service de la *Revue*, l'actualité ne commandait jamais son travail : sa conférence sur *Babel und Bibel* faite au Musée Guimet en février de cette année est une des dernières qu'ait provoquées en Europe le retentissant manifeste du professeur Delitzsch.

Ce sérieux n'impliquait d'ailleurs en rien un penchant au classement scolastique, à la hiérarchie des genres, des sujets d'étude. Ce serait bien mal connaître Jean Réville que de

croire qu'il ait jamais, malgré sa prédilection pour les études d'histoire de la pensée helléno-chrétienne, apporté dans le plan de ses travaux personnels ou dans l'orientation de la *Revue* une conception arbitraire de « haute histoire des religions », d'une échelle sociale des formes religieuses avec ses religions nobles et ses religions roturières. Au contraire il célébrait comme une influence vivifiante, comme un effort décisif dans l'histoire des religions l'étude anthropologique et sociologique des Naturvölker. Si sagace, si prudent qu'il ait toujours été, si habile aux diagnostics en matière de méthodes historiques et d'utilisation de tel ou tel ordre de faits, il eut cependant de très vives curiosités qui se changèrent souvent en sympathies avérées : surtout dans les dernières années de sa trop courte carrière, les découvertes assyro-babyloniennes l'intéressèrent vivement et il accueillit avec toute loyauté les données nouvelles qu'elles apportaient à l'histoire biblique. Il a manifesté à plusieurs reprises sa défiance à l'égard de certaines affirmations trop visiblement paradoxales émanées de l'école panbabyloniste, mais il n'y mit aucune âpreté de controverse et encore moins d'ironie. Cet esprit était d'ailleurs le moins ironique qui fût. Il s'étonnait doucement et nous lui entendions répéter : « Comment peut-on être aussi sûr de choses pareilles? »

Sa loyauté scientifique fut en effet sans rudesse, et c'était là aussi un des traits fonciers de sa nature morale. Peu d'hommes ont montré dans les rapports journaliers, non seulement une égalité d'esprit aussi parfaite, mais une courtoisie aussi mesurée, aussi discrète. On s'attachait à ce maître pour son accueil souriant et égal, pour la sympathie sans emphase qu'on trouvait en lui. Les élèves, les amis de Jean Réville se sont tous confiés à lui sans qu'il eût jamais sollicité leurs confidences : on sentait que son amitié, une fois acquise, était d'une sûreté minutieuse : jamais il ne donna un conseil qu'il n'en acceptât les conséquences, jamais il ne fit une promesse sans être sûr de pouvoir la tenir. Il avait une extraordinaire exactitude d'esprit : il s'occupa des plus infimes détails d'ad-

ministration universitaire avec autant de zèle qu'à exposer un problème de métaphysique alexandrine — il n'avait pas une moindre exactitude de cœur.

Nous voulions en ces quelques pages seulement dénombrer ses multiples travaux; nous voulions de la carrière du savant indiquer les dates nécessaires; nous nous sommes laissé aller à la triste douceur de parler de l'homme. Bientôt nous reprendrons nos travaux ; cette *Revue* recommencera à suivre les voies qu'il avait tracées, — d'autres encore, cet esprit libre l'eût ainsi voulu. Mais, en ce moment, devant une telle mort, dans nos études et dans nos cœurs, vraiment « il se fait un silence »...

P. ALPHANDÉRY.

L'ŒUVRE HISTORIQUE ET SCIENTIFIQUE

DE M. JEAN RÉVILLE

L'homme qu'une mort prématurée vient d'enlever aux études historiques laisse derrière lui une œuvre déjà considérable. Il suffit d'énumérer ses travaux et ses livres pour se rendre compte de l'étendue et de la variété de ses recherches, et pour entrevoir tout ce que la science historique a perdu par sa disparition.

En 1877, M. Réville donnait comme prémices de ses études *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie*; en 1880 il publiait sa thèse latine : *De anno dieque quibus Polycarpus Smyrnae martyrium tulit*. Sa thèse française traitait de la *Doctrine du Logos dans le IVe évangile et dans les œuvres de Philon*. En 1886, M. Réville donnait comme thèse de doctorat en théologie un de ses ouvrages qui a eu le plus de succès : *La Religion à Rome sous les Sévères*. Ce livre a été traduit en allemand par M. G. Kruger, le savant patristicien de Giessen. En 1894 paraissait la première partie des *Origines de l'épiscopat*. La même année M. Réville donnait une étude sur l'apocalypse d'Hénoch. Son dernier ouvrage est de 1902 : *le IVe évangile, son origine et sa valeur historique*.

En même temps qu'il nous dotait de cette série de fortes études, M. Réville dirigeait depuis 1884 la *Revue de l'histoire des Religions* dont il était lui-même le collaborateur le plus régulier. Nous n'aurions pas fait l'inventaire complet de son œuvre scientifique si nous ne mentionnions l'enseignement qu'il a donné d'abord à la section des sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études et plus tard à la Faculté de théologie protestante de Paris où pendant treize ans il a

enseigné l'histoire de la littérature chrétienne aux premiers siècles et l'histoire générale des religions. M. Réville ne s'est pas exclusivement cantonné dans ses études historiques, il a manifesté l'intérêt le plus soutenu pour les questions religieuses qui préoccupent notre temps[1].

Une œuvre scientifique vaut principalement par la méthode qu'on y applique. M. Réville a manié la méthode historique avec une supériorité marquée. Lorsqu'il abordait quelque problème d'histoire, il rassemblait avec un soin minutieux toutes les sources d'information, textes, traditions etc. qui pouvaient intéresser son sujet. Il tenait compte de tous les ouvrages qui s'y rapportaient. Il avait ce souci du détail même infime, si nécessaire à l'historien, mais si rarement uni à une vue plus large et plus haute des questions. Ce vaste détail de faits, de dates, de textes dans lequel il eût été si facile de se noyer, M. R. le dominait grâce à un coup d'œil critique net et ferme[2]. Il voyait juste; il discernait vite ce que valait tel renseignement, telle donnée des textes: il y avait dans sa critique un robuste bon sens qui l'a toujours préservé de ces hypothèses aventureuses qui séduisent parfois les esprits les plus exercés. On ne relèverait, dans l'ensemble de ses vues historiques, aucun de ces brillants écarts qui en dépit du talent qu'on met à les soutenir constituent de véritables éclipses du sens critique. Mais ce qu'il y a peut-être de plus remarquable dans son œuvre d'historien, c'est la probité et l'impartialité de sa critique. Certes l'historien ne peut et ne doit faire totalement abstraction de sa personnalité; celle-ci se trahira toujours dans la prédilection qu'il marquera pour tel sujet ou dans une certaine manière d'envisager les questions. Il puisera en lui-même une orientation générale. Celle-ci est loin d'être absente de l'œuvre de M. Réville, mais cette œuvre est impartiale dans ce sens que

1) Voir les deux volumes : *Paroles d'un Libre-Croyant*, 1898, et *Le protestantisme libéral*, 1903.

2) Un bon exemple est la discussion des traditions johanniques d'Asie dans son volume sur le IV[e] évangile.

jamais l'auteur ne permet à un parti pris, à une idée préconçue, à un préjugé dogmatique ou philosophique de lui dicter ses conclusions dans les questions qu'il étudie. Jean Réville avait le culte de la vérité et de la probité intellectuelle. Il savait en conséquence examiner une question sans aucune préoccupation étrangère au sujet, sans aucune passion et avec le seul souci de dégager la vérité de fait quelle qu'elle fût. Voilà les qualités essentielles qui font l'historien de race. M. Réville l'a été à un degré éminent. Peut-être ceux qui apprécient le plus son talent regrettent-ils qu'il n'ait pas fait plus de place à l'imagination dans son œuvre. C'est l'imagination qui évoque et ressuscite les morts; qui anime, colore, vivifie tout ce qu'elle touche. Lorsqu'elle reste subordonnée aux qualités plus sévères du jugement critique et de l'érudition précise, elle est le plus précieux auxiliaire de l'historien. La pensée de M. Réville était trop austère pour ne pas se méfier de l'imagination à laquelle d'autres doivent, comme M. Harnack, d'admirables divinations mais parfois aussi de stupéfiantes erreurs.

Ce ne serait pas rendre bonne et pleine justice à l'œuvre scientifique de M. Réville que de nous borner à analyser ses principaux livres. Mieux vaut noter les résultats durables de ses études. Sa méthode a prouvé son excellence en ce qu'elle l'a conduit sur plusieurs points à des conclusions qu'il convient de considérer comme acquises pour longtemps, probablement même comme définitives.

Au temps où M. Réville abordait les études d'histoire et de critique religieuse, on s'accordait à reconnaître dans le dogme christologique traditionnel un élément tout métaphysique et philosophique. C'était la notion du Logos. A Philon d'Alexandrie revenait l'évidente paternité de cette conception. M. Réville reprit toute la question. Il dégagea complètement l'idée philonienne. Il marqua son originalité et sa part de découverte dans cette étude en démontrant que pour Philon le Logos n'était pas seulement une entité métaphysique et abstraite, mais qu'elle avait en même temps un

aspect moral et religieux. La doctrine philonienne du Logos apparaissait ainsi comme à la fois philosophique et religieuse, abstraite et concrète, intellectualiste et éthique. Cela établi, il institua une comparaison minutieuse entre la doctrine philonienne du Logos et la doctrine correspondante du IV[e] évangile. Plus tard, il reprit cette étude dans son livre si vigoureusement pensé sur l'évangile johannique. L'idée que la doctrine christologique de plusieurs écrits du Nouveau Testament, le IV[e] évangile, les Colossiens et les Éphésiens, les Hébreux a pour base la doctrine philonienne du Logos, en a reçu sa forme et ne s'explique bien que par elle, n'est plus contestée ; elle constitue le fond même par exemple du grand ouvrage de M. Loisy sur le IV[e] évangile. Nul plus que Jean Réville n'a contribué à ce résultat.

Une autre question de critique littéraire et historique que M. Réville trouvait fort controversée aux environs de 1877, était celle des épîtres d'Ignace d'Antioche. On était encore loin d'être fixé sur le degré d'authenticité des différents recueils, encore moins l'accord était-il fait sur la date de composition de ces épîtres. E. Renan n'admettait d'authentique que l'épître aux Romains. Seules des considérations littéraires le décidaient à retenir cette lettre ; toutes les autres étaient, d'après lui, des faux destinés à faire triompher l'épiscopat monarchique. M. R., suivant l'exemple du savant Lightfoot, reprit toute la question. Il est certain qu'il a contribué peut-être plus que tout autre, par ses vigoureuses et lumineuses discussions, à fixer l'opinion critique. Il a rendu à Ignace les sept lettres qu'on lui contestait et par là établi que si prématurée qu'elle puisse paraître, l'idée de l'épiscopat monarchique était née vers l'an 117.

En constatant l'influence du philonisme sur l'une des principales doctrines du christianisme, M. Réville devait arriver à la conviction que celui-ci a été tributaire plus que l'on ne croit d'autres courants d'idées. On ne pouvait plus expliquer le christianisme par son seul développement, l'isoler des ambiances au milieu desquelles il avait grandi, faire

abstraction des manifestations religieuses qui lui furent successivement contemporaines. Je vais plus loin et je ne crains pas d'affirmer qu'en outre l'étude du philonisme a éveillé chez M. Réville une vive sympathie pour les idées religieuses écloses en dehors du christianisme. Il a senti qu'elles avaient leur valeur propre. Tels sont les mobiles qui le poussèrent à étudier ces multiples manifestations religieuses dont le IIe et le IIIe siècles furent témoins dans le monde gréco-romain. Il apportait à cette étude non seulement cette rigoureuse méthode que nous avons caractérisée, mais une qualité sans laquelle l'entreprise eût sûrement échoué. C'est la compréhension des phénomènes religieux. M. Réville avait un sens sûr et fort développé des choses de cet ordre. C'est grâce à ce tact particulier, qu'il retrouvait le sens profond des symboles et des rites les plus divers. Il saisissait le sentiment ou l'émotion dont le symbole et le rite n'étaient que la traduction. Sens rare sans lequel on peut disserter des phénomènes religieux avec une érudition fort exacte mais sans aucune intelligence des faits que l'on prétend expliquer.

C'est cette qualité qui fait la valeur de celui de ses ouvrages qui a eu le plus de succès. C'est son livre sur la *Religion à Rome sous les Sévères*. Dans ce beau livre, l'auteur a voulu tracer un tableau des diverses manifestations religieuses du monde païen au IIIe siècle. Il en a montré l'unité de tendance, d'inspiration, de méthode sous la diversité des cultes. Il s'est formé alors une religion composée d'éléments empruntés à la mythologie classique, aux religions de l'Égypte, aux cultes de la Phrygie et de la Syro-Phénicie. On l'a appelée le « syncrétisme ». Le Mithriacisme en est peut-être la plus haute expression. Le « syncrétisme » n'a jamais eu un sacerdoce à lui ni des rites particuliers. Il n'a jamais trouvé une expression commune à tous les éléments qui le composaient. Il n'en a pas moins une unité morale très réelle. C'est le mérite de M. Réville de l'avoir bien compris et fortement établi. Il a fait plus encore; il a pénétré au cœur même du syncrétisme. Il a discerné dans ce paganisme

si différent de l'ancien une religion plus intérieure. Des aspirations morales, de l'ascétisme, des besoins de pardon et d'expiation, de vives préoccupations de vie future le rapprochent singulièrement du christianisme. L'impression qui se dégage de cette belle étude, c'est que le christianisme n'est pas un phénomène isolé au IIIe siècle, mais qu'en dehors de lui tressaillent dans les âmes les aspirations mêmes qu'il prétend satisfaire.

Il n'est pas surprenant que ce livre ait reçu un accueil si favorable, notamment en Allemagne. A bien des égards il ouvrait des voies nouvelles. Il a révélé à plusieurs le paganisme du IIIe siècle. Il a sûrement contribué à susciter les études d'historiens et de critiques comme Rohde, Anrich, Wobbermin, Dieterich. Il est regrettable que l'exemple n'ait pas été jusqu'à présent suivi chez nous.

Le plus solide et le plus considérable des ouvrages de M. Réville est son livre sur les *Origines de l'épiscopat*. Il n'en a donné que la première partie. Sans doute c'est la plus importante puisqu'elle étudie les obscurs commencements de la plus durable des institutions et en suit le développement jusqu'au temps d'Ignace d'Antioche. Il n'en est pas moins regrettable que l'auteur n'ait pas eu le temps de nous donner sa deuxième partie. Il nous aurait montré l'épiscopat grandissant au IIe siècle et devenant au IIIe l'épiscopat monarchique. Cette étude eût condensé en son entier vingt ans d'enseignement donné à l'École des Hautes Études.

Dans ce livre, l'auteur n'a pas de peine à montrer que Jésus lui-même n'a jamais songé à organiser une église, ni à fonder une institution telle que l'épiscopat. A quel moment paraît le personnage qui pour la première fois s'intitule « episcopos »? Est-ce dans l'âge apostolique? M. Réville relève soigneusement d'abord tous les vestiges d'organisation ecclésiastique qu'il est possible de découvrir dans les églises chrétiennes les plus anciennes, dans celles de Palestine. Il découvre des « presbytres » mais « d'épiscopes », il n'y a pas trace. C'est dans les églises pauliniennes, à Philippes

par exemple, que l'on voit surgir pour la première fois, l'« épiscope ». M. Réville établit, textes en main, que ce personnage avait dans les petites communautés fondées par l'apôtre Paul, des fonctions bien différentes de celles dont sera un jour investi l'évêque. C'était un simple administrateur. Ce n'est que peu à peu que ses attributions sont devenues plus importantes. M. Réville nous montre ensuite ce qu'il devient au temps et dans le milieu que supposent les *Pastorales*, *la Didaché*, et *l'épître de Clément Romain*.

L'auteur ne se contente pas de dégager des documents chrétiens la genèse de l'épiscopat, il en éclaire le développement par l'étude des institutions analogues dans le judaïsme et dans la société gréco-romaine. Il fait ainsi converger sur son sujet un flot de lumière. La démonstration de M. Réville est certainement la plus forte qu'on puisse donner. Il procède avec une méthode rigoureuse, pas à pas, sans aucune précipitation. Il n'utilise aucun document sans l'avoir examiné, situé, daté. De cette manière chaque phase de sa démonstration se trouve solidement établie avant qu'un nouveau pas en avant soit fait. Ajoutez que cette forte démonstration est celle d'un historien, et non celle d'un avocat. Elle n'a rien de tendancieux ni de passionné. C'est une libre et impartiale recherche aboutissant à des conclusions précises. De cette haute sérénité, vraiment scientifique, dérivent sa force et sa valeur.

Un livre aussi remarquable traitant d'un pareil sujet semblait destiné à un grand retentissement. On se serait attendu à de vives controverses, soit historiques, soit ecclésiastiques. Il n'en a rien été. Les milieux que cet ouvrage aurait dû intéresser n'ont pas paru s'en émouvoir. On pourrait presque dire que la conspiration du silence fut organisée autour du livre de M. Réville. Faut-il s'en étonner? Que l'on songe que l'auteur des « Origines de l'épiscopat », sans qu'il en eût le dessein, portait directement atteinte à trois grandes églises à la fois. L'église catholique, l'église grecque, l'église anglicane se trouvaient frappées dans leurs œuvres vives. M. Ré-

ville démontrait que l'évêque du premier siècle n'était pas l'évêque monarchique, en fait il n'en a que le nom ; il n'a jamais été réellement évêque. Du coup, voilà la doctrine de l'ordination régulière et apostolique qui s'évanouit. La base manque désormais. Il est prouvé qu'aucune des grandes églises hiérarchisées ne trouve ses titres de noblesse dans l'âge apostolique. Leur droit peut être fort légitime mais il ne remonte pas aux origines. Droit humain soit, mais non droit divin. On comprend que dans les milieux intéressés, on ait trouvé préférable de passer sous silence un livre si fort par l'impartialité scientifique et cependant d'une si vaste portée.

Tels sont les principaux résultats de vingt ans d'études que M. Réville a consacrées aux origines du christianisme. A la différence d'autres historiens, il laisse une œuvre plus solide que brillante. On ne trouve guère dans ses écrits de descriptions de paysages ou de mœurs, de portraits et d'aperçus pittoresques, ou des tableaux qui ressuscitent une époque avec le bruissement même de la vie. Les livres de M. Réville nous donnent des idées précises et des solutions. Celles-ci forment un ensemble bien cohérent. C'est comme un corps de doctrines que l'on sait solidement établies. L'édifice a moins de façade mais il repose sur de durables fondements.

Nous ne rendrions pas pleine justice à M. Réville si nous ne rappelions pas ce qu'il a été comme critique à la *Revue de l'Histoire des Religions*. A d'autres de dire ce qu'il a été comme directeur du recueil qui lui doit son importance. Quand on parcourt la collection des comptes-rendus de livres qu'il a donnés depuis plus de vingt ans, on est frappé d'abord par la variété des sujets auxquels il a touché. Dans le domaine qui est le sien, on peut affirmer qu'il n'a négligé aucun livre de valeur, ni aucune découverte de nouveaux documents. Il a même fort souvent dans « ses analyses » fait connaître des travaux simplement estimables. On pourrait aisément faire, à l'aide de ses articles, une revue complète des progrès accomplis depuis vingt ans dans le domaine de l'histoire des premiers siècles de l'ère chrétienne. Les

articles consacrés aux livres de Hatch, de Harnack, de Boissier sont des modèles de saine appréciation critique. La connaissance de l'anglais, de l'allemand, du hollandais permettait à M. Réville de n'omettre aucun ouvrage de valeur. Les religions non-chrétiennes l'intéressaient aussi bien que le christianisme. Celle des Hébreux comme les diverses variétés de fétichisme figurent dans ses comptes-rendus. Tout naturellement l'histoire générale des religions y a une large place. Il est arrivé à M. Réville de faire des excursions dans des domaines qui n'étaient pas à proprement parler de son ressort. C'est ainsi qu'à propos du remarquable ouvrage de M. Rebelliau sur « l'Histoire des variations » de Bossuet ou des travaux de J. Zeller, il formule sur la Réforme et les hommes de la Réforme des vues aussi justes qu'originales. Il est rare qu'il apprécie, dans la Revue, des ouvrages de doctrine. Il l'a fait, cependant, pour l'*Esquisse* de M. Sabatier. On trouverait dans cet article des opinions philosophiques et théologiques très nettes et très réfléchies. On le voit, M. Réville s'est constamment tenu au courant des études religieuses et des mouvements d'idées qui se produisaient dans ce domaine. C'est ce qui a fait en grande partie la valeur de la Revue qu'il a dirigée.

Ce qui frappe encore dans ces substantiels comptes-rendus, c'est la compétence de l'auteur. Il n'affirme qu'à bon escient et sa vaste lecture lui permet de juger exactement de la valeur relative de l'ouvrage qu'il examine. Ajoutez à cela cette qualité qui distingue ses travaux de longue haleine, la rectitude du jugement et le bon sens. En voilà bien assez pour faire de lui un critique très sûr.

M. Réville trouvait tout naturellement dans l'examen des travaux d'autrui l'occasion de développer les vues qui lui étaient familières. Comme il y tenait, d'autant plus qu'il les avait conquises au prix de recherches et de méditations approfondies, il les reproduisait avec insistance. Ses comptes-rendus lui servaient ainsi à propager ses opinions d'historien. Jamais propagande ne fut plus légitime. C'est un don

de savoir rappeler en toute occasion ses idées essentielles. Ainsi font les vrais pédagogues et les chefs d'école de race authentique. M. Réville avait toutes les qualités d'un chef d'école, des idées claires et précises et le talent de les inculquer. Il aurait pu facilement former des élèves et de futurs historiens. Le temps lui a manqué jusqu'à un certain point. Mais ce qui lui a surtout manqué, c'étaient des jeunes gens assez préparés pour le suivre et lui apporter une sérieuse collaboration. Ils deviennent rares, ceux qui sont encore capables de déchiffrer convenablement un texte de Clément d'Alexandrie, d'Origène ou même d'Eusèbe. Sans une solide instruction classique, comment pourrait-on se livrer à l'étude sérieuse du christianisme des premiers siècles? Aussi chez nous, au lieu de pouvoir se grouper, s'entraider, collaborer à une œuvre commune, former enfin une école d'historiens, ceux qui comprennent l'intérêt des études auxquelles M. Réville a consacré sa vie, sont-ils condamnés le plus souvent à travailler dans l'isolement, heureux encore s'ils parviennent à produire une thèse académique qui sera leur premier et leur dernier ouvrage!

Il y a un an M. Jean Réville remplaçait son père au Collège de France. Ses amis considéraient cette nomination comme la consécration bien méritée d'un labeur déjà considérable. Nous ne pensions pas qu'elle le serait dans un autre sens. Cette nomination a marqué le point culminant de la carrière de notre ami et en même temps son achèvement. Il nous paraissait bien plutôt entrer dans une nouvelle phase de sa vie. Il embrassait l'avenir avec tant d'allégresse, il se traçait à lui-même un plan d'études nouvelles si large et si complet que nous nous disions qu'il allait maintenant lier sa gerbe, donner dans son enseignement qu'il condenserait dans de nouveaux livres, le fruit mûr d'une érudition sans cesse accrue et achever l'édifice déjà imposant qu'il avait su élever. Cela ne lui a pas été accordé. Ceux qui connaissent son œuvre savent que la perte est irréparable.

Eugène de Faye.

LES
ASURAS DANS LA RELIGION VÉDIQUE

(*Suite et fin*[1])

La parenté de Rudra avec Varuṇa et les Maruts se manifeste de beaucoup de manières. Il est un des dieux adorés dans les fêtes du câturmâsya. Dans la dernière de ces fêtes, le sacrifice de Sâkhamedha, on lui offre au moment de la clôture un sacrifice dont les rites sont de la même nature que ceux qu'on célèbre en remettant le fœtus aux Maruts dans le sacrifice à Varuṇa dont il a été question précédemment. Sa parenté avec les Maruts ressort aussi de ce fait qu'il est considéré comme leur père. Quand le mot Rudra est employé au pluriel, il désigne les Maruts, tant on se les est représentés comme étroitement apparentés.

Rudra est un dieu très nettement dangereux et malintentionné; c'est sous cette forme qu'il apparaît dans ses hymnes. On le supplie de ne pas frapper les grands ni les petits, les adolescents ni les adultes, le père ni la mère, les enfants et les descendants, les hommes, les chevaux et le bétail. On trouve dans le culte de Rudra l'expression d'un désir qui se traduit également dans les hymnes : le désir que le dieu veuille bien se tenir à l'écart. On lui sacrifie, non pour jouir de sa présence, mais bien plutôt pour se débarrasser de lui[2].

Sa méchanceté a frappé ses propres adorateurs. Ils en ont cherché la cause et la réponse a été donnée dans un mythe[3].

1) Voir plus haut, p. 157.
2) *R. V.*, I, 114, 7.
3) *Aitar. Br.* III, 3, 33.

On raconte que Prajâpati un jour sous la forme d'une antilope commit un inceste avec sa fille. Les dieux cherchèrent en vain quelqu'un qui pourrait punir le crime. Comme il n'existait aucun être qui en fût capable, ils décidèrent d'en créer un. Les dieux rassemblèrent tout le terrifiant qui se trouvait dans chacun d'eux et en firent un être : ce fut Rudra. Ainsi naquit le dieu, et il n'y a pas lieu de s'étonner si sa nature fut épouvantable[1].

Son origine étrangère apparaît assez clairement dans les récits qui rapportent que Rudra fut exclu par les autres dieux des sacrifices. Ce qui dans le sacrifice est offert d'une manière non conforme aux rites lui revient, de la même manière que Varuṇa s'emparait de l'offrande si le feu n'avait pas été éteint avant le lever du soleil[2]. Après un sacrifice à Rudra on doit se purifier de la même manière qu'après un sacrifice aux rakṣas, à Nirṛti et aux mânes[3]. Il est ainsi jusqu'à un certain point assimilé à ces esprits mauvais.

L'aspect de Rudra est très différent de celui d'Indra. Il a une touffe de poils sombre[4]. On le décrit comme ayant les cheveux noirs[5] et le teint livide[6]. On l'appelle aussi rouge brun, babhru[7], mais il est évident que cette épithète ne s'applique pas à la teinte de ses cheveux puisqu'elle se trouve à côté de l'expression : aux cheveux noirs[8]. Elle doit donc désigner la couleur de la peau du dieu. Le mot se trouve aussi comme désignation indépendante de Rudra-Çiva[9].

Rudra porte ses cheveux noirs disposés en forme de coquille sur le haut de la tête. On le nomme pour cette rai-

1) *Taittirîya Saṃhitâ*, VI, 5, 6, 3.
2) *Çat. Br.*, I, 7, 3, 20; *S. B. E.*, XII, p. 211.
3) *Apastamba yajña paribhâṣâ sûtra*, LIII; *S. B. E.*, XXX, p. 330.
4) *A. V.*, II, 27, 6; XI, 2, 7.
5) *Hiraṇyakeçin Gṛhya sûtra*, I, 1, 4, 15, 6; *S. B. E.*, XXX, p. 179.
6) *Çatarudriya*, 7-8. Muir; *O. S. T.*, IV, p. 322.
7) *R. V.*, II, 33, 15.
8) *A. V.*, VI, 93, 1.
9) P. ex. *Mârkaṇḍeya Purâṇa*, XCI, 21.

son Kapardin, celui qui a les cheveux disposés en forme de coquille[1]. Cette disposition de la chevelure doit avoit été très caractéristique pour le dieu, car le mot Kapardin est parfois employé comme nom de Rudra[2]. Il est le seigneur de l'arbre, du champ et des bois. Les vachers et les porteuses d'eau le voient parfois apparaître. Il est le souverain des voleurs, des brigands, des détrousseurs nocturnes et des bandits[3]. Ceux-ci cherchent leur refuge dans ses domaines et deviennent ainsi ses sujets. On l'implore aux carrefours et devant les tas de fumier, il habite dans l'air et dans l'eau[4].

Rudra possède comme les Maruts le don de la médecine : « Tu es le plus habile médecin de tous » lui est-il dit dans un de ses hymnes[5]. Son art concerne à la fois les hommes et le bétail. C'est lui d'ailleurs qui envoie les maladies aux hommes et au bétail, et il peut aussi les guérir. Aussi doit-on sacrifier à Rudra quand une maladie éprouve le bétail[6].

Rudra appartient encore au groupe de dieux auxquels s'applique souvent l'épithète d'asura dans le Rig-véda. Il est le grand asura du ciel[7]. Il est lui-même sur la limite de ces puissances malfaisantes qui sont désignées de cette manière. La différence entre lui et eux est seulement que sa puissance est beaucoup plus grande que la leur. Il est arrivé à s'assurer par la force une place dans le culte, tandis que ses parents moins puissants ont dû se contenter de se tenir aux aguets dans leurs cachettes et d'y exercer la magie. On peut les tenir à l'écart au moyen d'un tison et de quelques formules de conjuration, tandis que Rudra a su tellement en imposer aux dévas et à leurs adorateurs qu'il a eu sa place dans les sacrifices.

1) *R. V.*, I, 114, 1.
2) *R. V.*, I, 114, 5. *Çatrarudriya*, I, 10 ; 29 ; 43 ; 59. Muir ; *O. S. T.*, IV, p. 323.
3) *Çatrarudriya*, 7, 18-21. Muir : *O. S. T.*, IV, p. 324.
4) *Hiranyakeçin Gṛhya sûtra*, I, 5, 16, 8-10. *S. B. E.*, XXX, p. 181
5) *R. V.*, II, 33, 4.
6) *Âçvalâyana Gṛhya sûtra*, IV, 8, 40 ; *S. B. E.*, XXIX, p. 258.
7) *R. V.*, II, 1, 6 ; V, 42, 11 ; VII, 20, 17.

Ce caractère de dieu malfaisant qui est attribué à Rudra dans les hymnes et dans un certain nombre de rites sacrificatoires qui ont pour objet d'écarter le dieu, ne semble pas cependant être respecté d'une manière suivie dans les sacrifices qui lui reviennent en propre. Là il apparaît plutôt sous l'aspect d'un dieu du bétail. C'est en cette qualité qu'il est déjà invoqué dans certain nombre d'hymnes. C'est à cause de sa relation avec le bétail, que son remède principal est devenu l'urine[1]. L'urine est considérée comme un remède partout où l'élève du bétail a une grande importance pour le peuple.

C'est aussi en qualité de maître du bétail que Rudra reçoit le sacrifice de Çûlagava[2]. Le sacrifice s'accomplit la nuit, d'après quelques-uns après le lever du soleil Le plus bel animal du troupeau doit être sacrifié. La crépine n'est pas présentée sur une louche de juhu, mais dans une coupe de bois ou sur une feuille. Les offrandes sont exposées aux quatre points cardinaux et toutes s'adressent à Rudra. La balle du blé de même que la queue, les pieds, la tête et la peau de la victime sont jetés dans le feu.

Quant à ce qui concerne le sang on donne des instructions extrêmement curieuses : on doit le répandre au nord du feu en invoquant les serpents et en les invitant à prendre ce qui leur revient. On invoque également dans d'autres cas Rudra qui habite au milieu des serpents[3]. Ce rapprochement de Rudra avec les serpents rappelle la formule citée plus haut, du livre de Manu : les asuras sont des dieux serpents. D'après une version le sang sur la feuille doit être présenté à Rudra lui-même.

Aucune des offrandes ne doit être introduite dans le village ou consommée. Elles sont toutes trop *tabou*, pour pouvoir

1) A. V., II, 27, 6; VI, 57, 1-2.

2) *Âçvalâyana G. S.*, IV, 8; *Pâraskara G. S.*, III, 8; *S. B. E.*, XXIX, pp. 253, 351.

3) *Hiranyakeçin G. S.*, I, 5, 16, 10; *S. B. E.*, XXX, p. 181.

être employées. Le sacrificateur doit même tenir ses gens à distance, loin de l'endroit où le sacrifice est célébré.

Le fait qu'un sacrifice soit entourer de règles de *tabou* strictes indique une origine primitive, mais ne prouve pas que le dieu est malintentionné ou hostile. Mais on peut se représenter qu'il y a une relation entre cette prescription d'après laquelle la famille du sacrificateur doit être tenue à l'écart et le fait que le dieu à l'origine appartenait à une race étrangère.

On dit que le résultat du sacrifice est de procurer la richesse, de grandes propriétés, la pureté, des fils, du bétail et une longue vie. Rudra n'apparaît donc pas ici comme un dieu malfaisant. Tous les dieux exigent naturellement un tribut de leurs propriétés, et Rudra règne sur le bétail. Mais il donne aussi une large compensation pour ce qu'on lui offre. Si le sacrifice est en même temps un sacrifice de fécondité et un rite de purification, cela vient de ce que ces deux choses sont étroitement liées. L'impureté doit être écartée pour qu'elle ne fasse pas obstacle au développement de la vie.

Il y a cependant des prescriptions au sujet de ce sacrifice qui portent une empreinte encore plus primitive[1]. Il y est dit que deux huttes doivent être édifiées à l'ouest du feu. Dans celle qui est le plus au sud on introduit un taureau; dans celle du nord une vache et entre eux on attache un veau « le vainqueur ». Les trois animaux reçoivent de l'eau et on les touche avec du riz bouilli. Le riz est ensuite offert, la portion du taureau avec une invocation à Rudra, celle de la vache avec une invocation à l'épouse de Rudra, celle du veau avec une invocation au « vainqueur ». Tout autour du feu on place les vaches de manière à ce qu'elles sentent l'odeur du sacrifice. Après ceux qui participent à la fête entourent les trois animaux, placés en avant et le bétail rassemblé, et adorent Çūlagava.

Cette forme de sacrifice est évidemment plus primitive

1) *Hiranyakeçin G. S.*, II, 3, 8; S. B. E., XXX, p. 220.

que la précédente. Rudra auquel le sacrifice est avant tout destiné est incarné dans le taureau Çûlagava. Le sacrifice repose donc sur l'adoration de l'animal sacré lui-même et a probablement été à l'origine de nature sacramentelle. Avec les renseignements dont nous disposons il n'est pas possible de déterminer le rapport de l'offrande du riz avec les autres éléments du rite, ni si à l'origine elle y figurait ou non. C'est là probablement un élément postérieur. L'animal en tous cas a été considéré lui-même comme divin et nous nous expliquons ainsi le *tabou* rigoureux observé dans ces sacrifices.

Cette fête s'adresse à Rudra en sa qualité de dieu du bétail. Pour les hommes qui vivent de l'élève du bétail, le seigneur du bétail est naturellement un dieu favorable. Il n'y a pas non plus de raison pour qu'un tel dieu, dans la mesure où on se le représentait anthropomorphiquement et où il s'affranchissait de son point de départ originel eût pris un caractère de dieu méchant et redoutable. Le sacrifice du Çûlagava ne traite pas non plus Rudra en dieu malfaisant. Il est le seigneur du bétail et donne à ses adorateurs tous les présents agréables.

C'est également en qualité de dieu bienveillant que Rudra nous apparaît en somme dans la fête de Sâkhamedha[1]. Elle présente, comme nous l'avons déjà dit, pour ce qui concerne le sacrifice à Rudra un certain nombre de ressemblances avec le sacrifice aux Maruts dont il a déjà été question. Après qu'on a préparé des gâteaux de sacrifice en aussi grand nombre qu'il y a de membres dans la famille plus un, on plaçait celui qui était en surnombre dans une taupinière avec ces mots : La taupe est Ton animal, ô Rudra, jouis de celui-ci. Ou bien encore le sacrificateur pense à son ennemi et dit : « Celui-ci est Ton animal » et il nomme son ennemi. Si le sacrificateur n'a pas d'ennemi il dit : « La taupe est Ton animal ». Puis on allume le feu à un carrefour, et des fragments de tous les gâteaux de sacrifice sont offerts à Rudra avec ces

1) *Apastamba Çrauta sûtra*, VIII, 17.

mots : « Ceci est Ta part, jouis-en avec Ta sœur Ambikâ, svâhâ[1]. Cette offrande est présentée au dieu sur une feuille de palâça. Tous ceux qui participent au sacrifice marchent ensuite autour du feu en répétant les mots : Tryambaka nous adorons l'odorant qui donne la nourriture. Si le sacrificateur a une fille désireuse de se marier, elle doit elle aussi marcher autour du feu en prononçant les mots : « Tryambaka, nous adorons l'odorant, qui procure un époux ». Les gâteaux du sacrifice sont jetés dans l'air et repris ensuite. Puis on les rassemble dans une ou plusieurs corbeilles que l'on suspend à un ou plusieurs arbres ou que l'on place sur un tronc d'arbre ou dans une fourmilière. Puis tous ceux qui ont pris part au sacrifice s'éloignent sans regarder derrière eux.

On trouve à la vérité dans ce sacrifice des traits qui correspondent à la conception qu'on se fait couramment de Rudra comme d'un dieu malveillant. Par exemple la remise de l'ennemi à la discrétion de Rudra avec ces mots : « Celui-ci est Ton animal ». Mais un fait de ce genre peut se produire sans qu'on se soit représenté à l'origine le dieu comme un dieu mauvais. Il y a aussi assurément une invitation adressée à Rudra de s'en aller dans le Mûjavat. Mais le sens a pu être que le dieu après avoir joui du sacrifice se retirait vers sa demeure, sans qu'on y ait joint une idée de bannissement. La prescription d'après laquelle les filles désireuses de se marier doivent implorer de lui un époux, prouve que le rite a eu en vue à l'origine Rudra considéré comme dieu de la fécondité. Dans ce cas Rudra est évidemment un dieu favorable, dont on implore l'aide et les dons.

Le rôle que jouent les plantes sauvages dans le sacrifice à Rudra mérite également d'être signalé comme une de ses particularités remarquables. On lui offre du sésame sauvage ou du caru préparé avec du gavedhuka[2]. Et ces offrandes lui

1) *Ap. Ç. S.*, VIII, 18, 1.
2) *Çat. Br.*, IX, 1, 1, 4, 9; *S. B. E.*, XLIII, p. 157.

sont présentées sur une feuille de l'arbre arka. On emploie avec prédilection les feuilles pour présenter les offrandes à Rudra. C'est là évidemment une survivance d'une pratique sacrificatoire tout à fait primitive qui a échappé aux retouches des prêtres.

Le culte de Rudra montre donc un certain nombre de traits primitifs. Les rites qui appartiennent au dieu lui-même montrent en partie une autre conception de sa nature que celle qui se manifeste dans les hymnes qui lui sont consacrés. Cette différence entre la conception des sacrifices et celle des hymnes peut s'expliquer si le dieu provient des premiers habitants du pays. Pour eux il a été un dieu bienveillant et favorable, et c'est en cette qualité qu'il figure dans leurs sacrifices. Et quand le sacrifice fut repris par les envahisseurs aryens, les rites, avec la force vitale singulièrement tenace qui les caractérise, ont survécu relativement intacts. Aussi laissent-ils toujours supposer qu'il est un dieu qui donne à ses adorateurs des présents agréables. Mais la manière dont on se représente le dieu a par contre subi l'influence de l'opposition nationale. Le dieu étranger a conservé quelque chose de son attitude originairement hostile.

Une prescription relative au sacrifice (*Katyâyana çrauta sûtra*, I, 1, 12 ; *Apastamba çrauta sûtra*, IX, 14, 11) démontre également que Rudra est un dieu qui appartient en propre à ceux qui occupaient le pays avant l'invasion des Aryens. Il y est dit que lorsque Rudra éprouve le bétail de quelqu'un par une maladie, celui-ci doit faire offrir à Rudra par un niṣâdasthapati un sacrifice de gavedhuka. Les commentateurs prétendent qu'on entend par niṣâdasthapati un sthapati ou chef qui est lui-même un niṣâda. Niṣâda est le nom des habitants primitifs du pays. Le commentâteur du Katyâyana çrauta sûtra prétend assurément qu'un membre des trois castes supérieures peut aussi être sthapati. Mais il prétend que ce n'est pas à un sthapati de ce genre qu'il est fait allusion ici. Si tel avait été le sens, il aurait fallu que le mot niṣâda fût au génitif. Quand par contre le mot entre en composition,

comme c'est le cas ici, cela signifie un niṣâda qui est sthapati. D'après Katyâyana[1] ce qui démontre encore qu'il est fait allusion ici à un habitant primitif, c'est que parmi les offrandes pour ce sacrifice sont mentionnés une corne d'antilope et un âne. Apastamba ajoute également qu'on peut employer une coupe avec du millet ou une gazelle. L'emploi de la corne s'explique par ce fait que sa possession était estimée très précieuse par un niṣada, étant donné qu'on la portait comme signe qu'on avait tué un de ces animaux. L'âne a probablement été un animal caractéristique pour les çûdras ou leur genre de vie. Il semble ressortir de la prescription que, en montant sur un âne, on devait lui dire : « Çûdra tu es, et çûdra de par ta naissance. » Cela explique pourquoi un âne était un présent convenable pour un niṣâda.

Dans une circonstance critique, quand Rudra montrait son mécontentement et faisait sentir d'une manière frappante sa colère à une personne, on avait recours à un niṣâda et on lui faisait accomplir le sacrifice qui devait apaiser le dieu. On ne peut pas indiquer d'une manière plus claire le peuple qui a, à l'origine célébré le culte de Rudra.

Un phénomène analogue qui a lieu dans l'Inde contemporaine peut servir d'illustration à cette prescription rituelle. Dans tout le sud du pays et dans un certain nombre d'autres endroits on célèbre des fêtes annuelles en l'honneur de la déesse patronne du village et du dieu de la fécondité ; tous les habitants du village participent à ses fêtes sans égard à la race ou à la situation sociale. Mais les parias qui d'habitude sont évincés et méprisés, jouent dans ces fêtes le rôle principal. Ils accomplissent le sacrifice et dirigent les cérémonies et les habitants aryens du village ne participent à la fête qu'en qualité de spectateurs. La raison en est naturellement que le dieu et la fête en question appartiennent originairement aux habitants primitifs du pays. Les envahisseurs aryens leur ont pris le pays, mais les indigènes ont naturellement conservé

1) *Pâr. G. S.*, III, 15, 6; *S. B. E.*, XXIX, p. 366.

les cérémonies religieuses qui leur appartenaient. La fête en l'honneur du dieu qui préside à la fertilité du pays ne peut pas être négligée ; et seuls les adorateurs primitifs du dieu peuvent célébrer son sacrifice[1].

Ce qui se passe dans l'Inde contemporaine s'est passé dans l'Inde védique. On s'attendrait à trouver dans les prescriptions relatives aux sacrifices védiques un plus grand nombre d'indications du même genre. Les anciens dieux ont certainement voulu être servis par ceux auxquels ils étaient habitués ; et c'est probablement aussi ce qui s'est passé. Ce sont probablement les prêtres des anciens dieux qui président aux sacrifices et le fait qu'ils ont été maintenus à côté des prêtres aryens a donné naissance à cette multitude de fonctionnaires sacerdotaux qui caractérisent le sacrifice hindou. De la même manière que les envahisseurs aryens s'étaient alliés aux premiers possesseurs du pays, leurs prêtres ont été placés côte à côte avec ceux de l'ancienne religion. Le travail liturgique a ensuite consisté à faire des éléments différents un système unique. Naturellement les habitants primitifs ont aussi conservé un certain nombre de formes relatives aux sacrifices que la littérature rituelle considère comme indignes d'être recueillies par elle.

Pûṣan semble appartenir lui aussi aux dieux que les Aryens ont reçu des habitants primitifs de pays, bien qu'il ait un caractère partiellement différent de celui de Varuṇa, des Maruts et de Rudra.

Pûṣan est un de ces dieux qui représentent un stade de civilisation si défini qu'ils n'ont pas été modifiés d'une manière sensible pendant la marche de l'évolution. Sa sphère d'activité c'est la vie pastorale et toutes ses fonctions peuvent procéder de ce centre. Il est le maître de tous les êtres mobiles et immobiles[2]. Quand on fait sortir le bétail on récite l'hymne : « Suis nos vaches, veille sur les chevaux, accorde-

1) W. Elliot, *Journal of ethnological society*, *N. S.*, I, p. 97 cité par Gomme, *Ethnology in Folklore*, p. 22.
2) *R. V.*, I, 89, 5.

nous la richesse, Pûṣan ». Puis on les confie à la garde de Pûṣan avec cet hymne dont voici la suite : « Suis, Pûṣan, les vaches de celui qui t'offre des sacrifices, et nos vaches, à nous qui Te célébrons. Qu'aucune ne se perde ou n'éprouve de dommages ou ne tombe et ne s'abîme dans quelque fossé. Ramène-les saines et sauves[1] ».

Quand on ramène le bétail à la ferme, on récite les paroles suivantes du même hymne : « Tends ta main droite, Pûṣan, et ramène-nous ce qui est perdu[2]. » On implore aussi l'aide du Pûṣan pour acquérir du bétail[3]. Il est le seigneur de la chèvre et du bouc et tisse les vêtements du mouton[4].

C'est surtout dans les pâturages que Pûṣan veille sur le bétail. C'est lui qui le lâche dans le pâturage (Vimocana)[5] et c'est là surtout ce qui a donné naissance à son épithète de fils de Vimuc[6]. Ce nom n'indique pas l'origine mais la fonction.

Pûṣan est traîné dans une voiture conduite par des chèvres. Ses roues ne se brisent pas, le siège ne se renverse pas et la jante est solide[7]. Il est le possesseur de l'attelage[8] et a les boucs pour le traîner[9]. C'est sa qualité de dieu du bétail qui a déterminé tout ces attributs. Le fait qu'on a attelé précisément des chèvres à son équipage provient peut-être de ce qu'elles étaient employées comme bêtes de trait dans la région et à l'époque où le caractère du dieu s'est formé.

L'équipement du dieu est celui d'un berger. Il parcourt le pays avec un bâton à la main et pique le bétail. Son aiguillon peut aussi servir d'arme pour transpercer les ennemis[10].

1) *R. V.*, VI, 54, 5-7.
2) V. 10; *Çânkhâyana Gṛhya sûtra*, III, 9, 1; *S. B. E.*, XXIX, p. 99.
3) *R. V.*, VI, 56, 5.
4) *R. V.*, X, 26, 6.
5) *R. V.*, VIII, 4, 15-16.
6) *R. V.*, I, 42, 1; VI, 55, 1.
7) *R. V.*, VI, 54, 3.
8) *R. V.*, VII, 39, 2; X, 26, 8.
9) *R. V.*, VI, 55, 3; VI, 57, 3; VI, 58, 2.
10) *R. V.*, VI, 53, 5-9.

D'après une autre formule, il a toujours une hache dorée[1]. Son aspect n'est d'ailleurs pas particulièrement imposant. Il est barbu[2] et édenté[3]. Un fait plus caractéristique c'est qu'il a les cheveux disposés de la même manière que Rudra. On appelle, en effet, Pûṣan comme Rûdra Kapardin, c'est-à-dire qui a les cheveux disposés en forme de coquille[4].

Si Pûṣan a, outre sa fonction de dieu berger celle de seigneur de la richesse et des chemins, c'est seulement une conséquence de la première qualité. Celui qui préside au bétail est aussi le seigneur de la richesse quand la propriété consiste surtout en bétail. L'état de civilisation qui a fait que le mot latin *pecunia* qui signifie l'argent soit formé sur le mot pecus qui signifie le bétail se retrouve partout au stade correspondant de l'évolution même s'il ne se reflète pas partout d'une manière aussi claire dans la langue. Aussi est-il facile de comprendre pourquoi on demande la richesse à Pûṣan, dieu berger. Il possède toute richesse[5], on lui demande l'accroissement des propriétés[6], il donne toute richesse comme les deux Açvins[7], tout cela, en qualité de dieu du bétail, puisque c'est surtout en bétail que consiste la richesse.

Un dieu du bétail qui doit veiller sur tout le bétail doit connaître toutes les routes et tous les sentiers. C'est la condition indispensable pour pouvoir retrouver ce qui est perdu. Aussi Pûṣan devient-il le maître des chemins ; aussi lui demande-t-on de marcher en avant et d'écarter tous les dangers. « Chasse loin du chemin le loup méchant et hostile qui nous menace, Pûṣan ; chasse loin du chemin l'ennemi, le brigand mal intentionné, aide-nous contre nos ennemis, rends nos chemins propices, conduis-nous dans de bons pâturages sans

1) *R. V.*, I, 42, 6.
2) *R. V.*, X, 26, 7.
3) *Çat. Br.*, I, 7, 4, 7; *S. B. E.*, XII, p. 211.
4) *R. V.*, 55, 5.
5) *R. V.*, I, 42, 6; VI, 55, 3.
6) *R. V.*, I, 42, 10; I, 89, 5.
7) *R. V.*, I, 181, 9.

nous préparer de difficultés sur la route[1] ». Pûṣan est le maître de tous les chemins[2], aussi implore-t-on sa protection en voyage[3]. On lui demande aussi de fermer la route à celui qu'on désire retenir[4].

Pûṣan connaît toutes les routes, même celles qui conduisent aux régions où habitent les morts. Il conduit les défunts à leur demeure, de même que Hermès, le dieu grec du bétail et des chemins conduit les ombres à Hadès. On demande dans un hymne d'enterrement que Pûṣan veuille protéger le mort dans sa route vers le pays des bienheureux. Il connaît à fond, est-il dit, ces régions, il peut nous conduire sans le moindre danger, lui qui donne le bonheur, lui, l'incandescent, lui qui ne perd aucun homme, lui qui veille, qui précède, sachant la route. Pûṣan est né et a été élevé sur le chemin éloigné des chemins, sur le chemin du ciel et de la terre ; entre ces deux endroits les plus goûtés de tous, il va et vient, connaissant la route[5].

Toutes les fonctions de Pûṣan peuvent donc ainsi se rattacher à son activité comme dieu du bétail.

Le seul fait qui pourrait faire croire à un autre point de départ, c'est l'épithète l'incandescent qui lui est souvent appliquée[6]. Elle a donné lieu de supposer qu'il était une personnification du soleil. Cependant l'épithète incandescent est trop imprécise pour permettre une conclusion certaine. Elle peut aussi bien viser la hache incandescente qui servait à marquer le bétail, que le soleil. Les fragments mythiques où est racontée la cour du Pûṣan à Sûryâ peuvent cependant aussi parler en faveur du caractère de dieu solaire de Pûṣan[7]. Mais cela même ne peut pas être considéré comme décisif,

1) *R. V.*, I, 42, 1-3 ; 7-8.
2) *R. V.*, VI, 49, 8 ; VI, 53, 1.
3) *R. V.*, X, 92, 13.
4) *A. V.*, VI, 73, 3.
5) *R. V.*, X, 17, 4-6.
6) *R. V.*, I, 23, 13 ; III, 62, 7 ; VI, 48, 16 ; VI, 55, 3 ; VII, 40, 6 ; VIII, 4, 18.
7) Pischel, *Vedische Studien*, I, p. 13, ss.

car un dieu peut être rapproché d'un autre sans que leur nature ait une parenté profonde. A supposer que Pûṣan ait été un dieu solaire, c'est en tous cas son caractère de dieu berger qui a survécu et passé au premier plan.

Il est assez curieux de voir que Pûṣan est appelé l'amant de sa sœur et le prétendant de sa propre mère[1]. Pischel considère ces dénominations comme un fragment d'un groupe mythique plus considérable sur Pûṣan et Sûryâ. Il est possible qu'il en soit ainsi, quoiqu'il ne semble pas absolument nécessaire de combiner ces indications avec celles qui concernent les rapports de Pûṣan et de Sûryâ.

Pûṣan a naturellement aussi été rapproché d'Indra, mais leur rapport n'est jamais particulièrement intime. Il est dit assurément que : « Lorsque Indra délivra les eaux murmurantes grandes, fertilisantes, Pûṣan était présent[2]. Mais les vers qui précèdent dans ce même hymne adressé à Indra et à Pûṣan marquent nettement la différence ; il y est dit que l'un s'installa à boire le soma filtré dans le vase et que l'autre prit le karambha. L'un a des chèvres pour le traîner, l'autre des chevaux[3].

Pûṣan est appelé asura[4] et on dit de lui qu'il aime toute magie[5]. C'est peut-être à ce côté de sa nature qu'appartient sa faculté de trouver celui qui se cache dans sa retraite[6] et ce fait qu'on l'invoque pour indiquer un homme sage qui puisse montrer le bon chemin et dire : « Il est là » et renseigner sur les demeures[7].

Hillebrandt voit dans ce dernier vers une allusion à la fonction encore usuelle de Khoji. Le Khoji est une personne qui a pour fonction de retrouver les choses perdues, d'indiquer où on a conduit un bétail volé, etc... Cette fonction est

1) *R. V.*, VI, 55, 4-5.
2) *R. V.*, VI, 57, 4.
3) V. 2, 3.
4) *R. V.*, V. 51, 11.
5) *R. V.*, VI, 58, 1.
6) *R. V.*, I, 23, 14.
7) *R. V.*, VI, 54, 1-2.

à la vérité très étroitement apparentée à l'art mystérieux du magicien et conviendrait ainsi fort bien aux hommes ou au dieu qui exerçait la magie.

Comme nous l'avons déjà dit Pûṣan porte la même coiffure étrange que Rudra. Son sacrifice c'est le Karambha, c'est-à-dire un sacrifice du même genre que celui qu'on offrait aux Maruts dans la fête du Varuṇa-praghasa[1]. Le Karambha consiste en blé grossièrement moulu et en lait caillé. Dans l'hymne cité plus haut la différence contre Indra et Puṣan était marquée par ce fait que le premier buvait le Soma et que le second mangeait le Karambha. Si le Karambha s'égare dans un sacrifice offert à Indra, l'explication est certainement celle qui se trouve dans ce passage du Rig-véda[2] : « Nous avons préparé le Karambha puisque Tu (Indra) viens en compagnie de Pûṣan. » Le Karambha est dans le Rig-véda la nourriture particulière au sacrifice offert à Pûṣan. « Celui qui pense de Pûṣan : « il mange le Karambha » il n'a besoin de penser à aucun autre dieu[3] ».

Ces particularités placent Pûṣan dans le même groupe religieux que Rudra, Varuṇa et les Maruts. Il a, comme nous l'avons dit, également une place dans les sacrifices du Câturmâsya, et, s'il n'y a pas une place aussi centrale que les autres dieux, cette place ne semble pas aussi subordonnée que celles qu'occupent les dieux à qui on a consacré les sacrifices d'introduction[4]. Il y a peut-être une indication sur sa provenance non aryenne dans les mots suivants qui lui sont adressés dans un hymne : « Mauvais sont les Aryens non donneurs de sacrifices[5] ». Un autre vers du même hymne le marque encore plus clairement[6] : « Tu es élevé au-dessus des mortels et égal en puissance aux dieux. » Ce serait là un

1) Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, III, p. 365.
2) *R. V.*, III, 52, 7.
3) *R. V.*, VI, 56, 1.
4) *Apast. Ç.*, VIII, 2, 3-4.
5) *R. V.*, 48, 16.
6) V. 19.

compliment bien superflu si Pûṣan n'avait pas eu à l'origine une situation plus humble que les dévas.

Pûṣan semble donc devoir être mis au nombre des dieux que les Aryens ont reçus des habitants primitifs du pays. Il est également rapproché dans les Brahmaṇas de la quatrième caste çûdra[1]. Peut-être sa nature un peu différente de celle des autres dieux d'origine non aryenne provient-elle du fait que sa race s'est fondue plus tôt que celles des autres dieux avec les Aryens. Il semble en tous cas que l'ensemble de la nature de ce dieu tende à prouver qu'il ait été un des anciens dieux du pays. La surveillance des troupeaux et sa connaissance des lieux font supposer qu'il est né du sol et qu'il a été élevé dans le pays.

Varuṇa, Rudra, les Maruts et Pûṣan appartiennent tous d'une manière plus ou moins caractérisée au même type. L'idée qu'on s'est faite de ces dieux se distingue d'une manière assez claire de celle qu'on a eue d'Indra. Leur culte présente également des déviations du type courant. Ils constituent ensemble le groupe de dieux qui sont adorés dans les sacrifices du câturmâsya. Les trois fêtes qui forment ce cycle de fêtes sont célébrées, comme nous l'avons dit, avec un intervalle de quatre mois. Le cycle est fondé sur la division de l'année hindoue et correspond à ses trois saisons. Il doit donc avoir pris naissance et s'être développé en terre hindoue. Il est donc aussi naturel, que les dieux qui sont associés à ces fêtes soient d'origine indigène. Les dieux à proprement parler aryens n'ont pu avoir une place que dans les cérémonies préliminaires du sacrifice. Ces fêtes constituent donc avec leur caractère primitif et les dieux qui y sont adorés un fragment de la religion que les Aryens ont reçue des occupants primitifs du pays.

IV

Les dieux que nous venons de citer appartiennent aussi

1) *Bṛhadâraṇyakopaniṣad*, I, 4, 25.

dans le Rig-Véda au même groupe. Comme nous l'avons déjà signalé Rudra et Pûṣan portent tous les deux les cheveux disposés en forme de coquille, et cette coiffure a dû être comme nous l'avons aussi fait remarquer, un trait très caractéristique de ces dieux. Indra a comme le dieu Soma ses cheveux disposés d'une autre manière en forme d'une corne, opaça[1]. Naturellement la coiffure des dieux a dans les deux cas été la même que celle de leurs adorateurs. Le fait que les hommes portaient l'opaça ressort d'une malédiction qui se trouve dans l'Atharva-véda[2], contre les amants infidèles où la femme trompée souhaite que l'infidèle soit changé en un eunuque porteur d'opaça[3].

Les Hindous védiques ont comme tous les peuples barbares attaché une grande importance à la coiffure. Les tribus différentes ont employé des modes différents et le genre de coiffure a servi de signe de distinction. Aussi peut-on être persuadé qu'à cet égard les dieux se sont conformés à la pratique de leurs adorateurs. Si donc on dit d'une des tribus védiques qu'elle a le même mode de coiffure que les dieux Rudra et Pûṣan, on peut être autorisé à en conclure que ces dieux appartenaient originairement à cette ou à ces tribus.

Or l'épithète Kapardin, aux cheveux disposés en forme de coquille, est appliquée à la tribu Tṛtsu[4]. Elle s'applique aussi aux prêtres de la famille de Vasiṣṭha, très étroitement apparentés aux Tṛtsu[5]. Ces dieux doivent donc être associés à cette tribu et à cette famille sacerdotale.

Tṛtsu est la race du roi Sudâs et les Vasiṣṭhides sont ses prêtres. Le roi Sudâs est une des rares personnalités du Rig-véda, qui aient conservé quelque caractère historique. Il a régné sur des tribus aryennes et dâsas et a eu pour ennemis

1) *R. V.*, I, 173, 6 ; VIII, 14, 15 ; IX, 71, 1.
2) VI, 138.
3) Geldner, *Vedische Studien*, I, p. 130.
4) *R. V.*, VII, 83, 7.
5) *R. V.*, VII, 33, 1.

des peuples des deux races[1]. Il a donc dû se produire dans son royaume une fusion des deux races. Il est problable que le roi Sudâs, dont le royaume se trouvait situé très à l'est, a essayé de résister à l'envahissement incessant des tribus aryennes. C'est vraisemblablement sa victoire dans ces luttes qui se reflète dans la célèbre bataille des dix rois[2].

Plusieurs faits semblent indiquer également que le roi Sudâs lui-même n'était pas de race aryenne. Son ancêtre est le célèbre roi Divodâsa, dont le nom, dâsa du ciel, indique suffisamment la race. En outre il est dit expressément dans le Mahâbhârata que le grand seigneur du sacrifice, Paijavana, Sudâs, était un çûdra[3].

Cette indication ne peut guère avoir été donnée dans un but tendancieux puisque la tendance aurait dû être en sens tout à fait contraire. Elle repose donc vraisemblablement sur quelque vieille tradition.

Dans de telles conditions, si les dieux chez lesquels on retrouve des traces de provenance indigène sont d'une manière ou de l'autre en rapport avec le roi Sudâs et sa race, c'est là un fait de la plus grande importance. Pûṣan et Rudra portent, comme nous l'avons dit, la même coiffure que les Trtsus et les Vasiṣṭhas. Pûṣan appartient en outre d'après la tradition des hymnes védiques à la race Bharadvâja. C'est à cette même race qu'appartient l'ancêtre de Sudâs, Divodâsa. Dans plus d'un passage on l'appelle Bharadvâja[4]. Encore un rapprochement qui mène aux mêmes conclusions.

Les Maruts ont aussi des rapports avec le roi Sudâs. On leur demande dans un hymne d'être dévoués à Sudâs, comme ils l'ont été à son père Divodâsa[5]. Ils sont donc eux aussi pour Sudâs des divinités héréditaires et il appartiennent à la race sur laquelle il règne. Agastya, le prêtre des Maruts

1) *R. V.*, VII, 83, 1.
2) Zimmer, *Altindische Leben*, Berlin, 1879, p. 126.
3) Muir, *O. S.*, 1, p. 366, rem.
4) *R. V.*, I, 116, 18 ; VI, 66, 5; VI, 31, 4.
5) *R. V.*, VII, 18, 25.

est dit, lui aussi, procéder comme Vasiṣṭha de Varuṇa.

Enfin les Vasiṣṭhides sont au sens propre du mot les prêtres de Varuṇa. On leur attribue les hymnes qui lui sont consacrés, et ils se considèrent eux-mêmes comme son clergé particulier. Les dieux non aryens du Rig-véda appartiennent donc tous au même groupe de civilisation dans le Rig-véda.

Si maintenant le roi Sudâs et son royaume représentent la fusion des différents éléments populaires et de leur religion, et si les hymmes du Rig-véda ont conservé une tradition historique digne de foi sur ce roi et ses luttes, on pourrait aussi s'attendre à trouver des traces de la rupture entre les religions différentes. C'est aussi quelque chose de ce genre qu'on a dans le récit de la lutte entre les deux familles sacerdotales qui se trouvaient dans le royaume de Sudâs, la famille de Vasiṣṭha et celle de Viçvamitra.

Ces deux familles sacerdotales se disputent en effet le pouvoir. Vasiṣṭha représente le culte de Varuṇa et Viçvamitra celui d'Indra. Vasiṣṭha invoque naturellement parfois Indra. Il appartient avec le caractère que revêt sa figure dans le Rig-véda comme le roi Sudâs et son royaume à la culture aryenne. Mais il représente une tradition qui a d'autres racines. Indra joue dans le livre des Vasiṣṭhides, le septième, un rôle très subordonné. Le dieu et son exploit, la mise à mort de Vṛtra passent comme le culte du Soma à l'arrière-plan [1], et Varuṇa passe au premier plan. Son rapport avec Vasiṣṭha s'exprime aussi comme nous l'avons dit dans le fait que Vasiṣṭha est appelé fils de Varuṇa et que la tradition le fait descendre de lui [2]. On dit également que c'est Varuṇa qui en a fait un ṛṣi [3].

De son côté Viçvamitra se considère comme un parent d'Indra. Il porte en effet le nom de famille Kuçika [4], nom qui

1) Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, III, p. 394.
2) *Sâyana*, *R. V.*, VII, 33, 3.
3) *R. V.*, VII, 88, 3.
4) *R. V.* III, 35, 5.

est aussi attribué à Indra : « Viens, Indra, Toi appartiens à la race de Kuçika et bois avec joie notre Soma », lit-on dans un hymne adressé à Indra[1]. Viçvamitra et Indra sont apparentés de la même manière que Vasiṣṭha et Varuṇa ; ce qui veut dire en langue ordinaire que les deux familles sacerdotales appartenaient à des tribus qui avaient de tous temps adoré les deux dieux.

Un des hymnes du Rig-véda porte encore témoignage de l'hostilité des deux familles sacerdotales[2]. Viçvamitra fait ressortir dans cet hymne tout d'abord ses propres mérites. « Le grand ṛṣi, fils des dévas, inspiré par les dévas arrêta le fleuve bouillonnant, lui qui domine sur les hommes ».

Lorsque Viçvamitra conduisit Sudâs, il plut à Indra à cause des descendants de Kuçika[3].

Indra a donc secouru Sudâs à cause de Viçvamitra. Plus loin se trouvent quatre vers (21-24) qui d'après la tradition hindoue contiennent une malédiction contre les Vasiṣṭhides.

D'après les légendes, un fils de Vasiṣṭha avait détruit un sacrifice offert à Viçvamitra ou l'avait vaincu dans un débat. Comme châtiment il est renversé et mis à mort dans un bois. Viçvamitra indique en outre que Sudâs est le véritable instigateur de la querelle et que la cause de sa défaite réside dans la mauvaise direction donnée au débat par le roi et dans la proposition offensante pour Viçvamitra de discuter avec un adversaire aussi inférieur que le fils de Vasiṣṭha[4].

C'est seulement dans ces vers qu'apparaît la malédiction proprement dite : « Indra, viens à nous avec de riches présents, stimule-nous, Maghavan, héros, avec les meilleurs ; que celui qui nous hait puisse plonger dans les profondeurs. Puisse la vie s'enfuir de celui que nous haïssons ». Puis l'agonie du fils de Vasiṣṭha est racontée :

1) *R. V.*, VI, 10, 1.
2) *R. V.*, III, 53.
3) V. IX.
4) Geldner, *Vedische Studien*, II, p. 159.

« Il l'embrasse comme une hache, il le déchire comme la fleur du cotonnier, il rejette de l'écume comme une marmite qui bout ». Puis vient le récit du débat décrit dans des termes empruntés à une coure : « Il ne savait pas, ô hommes, ce que c'est qu'une flèche. Ils mettent la bride à un noble cheval comme si c'était une bête de somme. On ne fait pas courir un noble coursier avec un cheval sans race, on ne met pas l'âne avant le cheval. Les fils de Bharata, ô Indra, ne savaient que tomber mais non partir. Ils montaient leur propre cheval comme si c'était un cheval étranger ; celui qui était rapide comme la corde d'un arc ils le faisaient courir en rond [1] ».

Un membre de la famille de Vasiṣṭha ne doit pas lire ces vers qui contiennent cette méprisante malédiction pour sa famille[2], tant a été grande la fidélité avec laquelle leur intention a été conservée dans la tradition. Mais si la tradition hindoue devait conserver fidèlement quelque chose, ce devaient être naturellement des luttes sacerdotales et des histoires de famille. Il n'y a pas d'ailleurs de raison valable de suspecter l'authenticité des données relatives à l'origine et au but des vers en question.

Du moment que l'hymne qui nous occupe exprime l'opposition entre la famille de Viçvamitra et celle de Vasiṣṭha, on est pleinement autorisé à expliquer par cette opposition le vers 14 où Viçvamitra adresse à Indra les paroles suivantes : « Que font les vaches chez les Kikaṭas pour toi ? Elles ne donnent pas le lait chaud, qu'on emploie pour la boisson du soma, elles ne chauffent pas le lait bouillant du sacrifice. » Kikaṭa est le nom d'un pays habité par une population non aryenne[3]. Si ces mots se rapportent à la controverse engagée entre les deux familles sacerdotales, et c'est ce qui semble l'explication la plus naturelle, Viçvamitra accuse là en termes clairs son adversaire Vasiṣṭha d'être un çûdra qui ne connaît

1) D'après la traduction de Geldner, *Vedische Studien*, II, p. 160.
2) *Sâyana*, v. 21.
3) *Sâyana*, v. 14.

pas bien les rites du sacrifices aryen. Tout tend à démontrer que l'accusation est fondée.

Il y a également d'autres passages dans le Rig-véda qui montrent que la position de Vasiṣṭha vis-à-vis de l'ancienne religion du pays a donné lieu à des plaintes contre lui. Comme nous l'avons déjà dit, on considère en général la race vaincue et en particulier ses prêtres, comme doués d'un pouvoir magique. C'est la raison pour laquelle les concepts *asura* et *mâyâ* sont si étroitement liés l'un à l'autre. Vasiṣṭha a clairement été soupçonné de se livrer à la magie. Il a trouvé nécessaire de se défendre dans un hymne contre de semblables accusations[1] : « Je ne suis pas, dit-il, sectateur des faux dieux, et je ne me fais pas non plus d'idées inexactes sur les dieux ; Agni, pourquoi t'irrites-tu, Jâtaveda, puissent ceux qui disent des mensonges, périr. Puissé-je mourir ce jour même si je suis un de ceux qui exercent la magie, ou si j'ai détruit la vie de quiconque ; puisse celui-là perdre dix hommes, qui prétend faussement que je suis un magicien. Celui qui dit à moi, qui ne suis pas magicien : « Toi qui pratiques la magie » ou celui qui dit : Je suis pur quoiqu'il soit un rakṣas, qu'Indra le frappe celui-là de sa grande arme meurtrière, qu'il déchoie de manière à devenir le dernier de toutes les créatures ».

L'objet de cet hymne est facile à comprendre. Son auteur veut se défendre, car on le soupçonne de ne pas avoir une conception juste de la nature des dieux et de se livrer à une magie pernicieuse. Le fait que de telles accusations sont portées ou repoussées s'accorde avec la situation historique dans laquelle les deux familles sacerdotales en question ont dû se voir placées, si elles représentaient des religions différentes dans ce royaume où les races et les religions se rencontraient, luttaient l'une contre l'autre et se fondaient l'une dans l'autre.

Le fait que Vasiṣṭha était originairement étranger au culte d'Indra, mais entra par la suite en contact plus étroit avec lui

1) *R. V.*, VII, 104, 14.

s'accorde également avec la tradition brahmanique. Vasiṣṭha doit avoir appris à Indra la forme de culte nommée viraj. Le dieu l'en avait prié et lui avait promis de lui apprendre en échange quelques rites importants. Vasiṣṭha fut par la suite le seul qui les connût et pour cette raison les fonctions de brahmane devaient toujours être exercées par un descendant de Vasiṣṭha[1]. Dans un autre passage il est dit également que le viraj a appartenu à Varuṇa[2]. Ces indications s'accordent avec toutes celles qui précèdent. Vasiṣṭha a originairement été étranger au culte d'Indra et il n'y a participé qu'ultérieurement.

L'indication donnée sur la proposition de Vasiṣṭha vis-à-vis du sacerdoce brahmanique confirme la supposition précédemment exprimée que quelques-uns des nombreux fonctionnaires sacerdotaux qui président aux sacrifices proviennent de la religion primitive du pays. L'indication sur la situation de Vasiṣṭha comme brahmane s'accorde avec le fait que cette charge n'a pas été à l'origine unie aux fonctions qui lui ont plus tard été attribuées[3].

De même que Varuṇa, les Maruts, Rudra et Pûṣan ont tout un autre caractère que Indra et son groupe de dieux et sont célébrés dans un cycle de fêtes fondé sur les divisions de l'année hindoue, de même ils sont tous associés au groupe cultuel et culturel auquel appartiennent les Tṛtsus, Vasiṣṭha et Sudâs. Il resterait seulement à montrer que les sacrifices du Câturmâsya étaient connus des Vasiṣṭhides. Cela peut seulement s'établir par le fait qu'ils se reflètent dans les hymnes qui appartiennent à Vasiṣṭha et c'est le cas. Les épithètes sous lesquelles les Maruts sont adorés dans ces fêtes Svatavasâḥ, Saṁtapanâḥ, et Gṛhamedhasâḥ ne se retrouvent dans le Rig-véda que dans un des hymnes des Vasiṣṭhides[4]. Les

1) *Çat. Br.*, XII, 6, 1-41 ; S. B. E., XLIV, p. 212.
2) *Ibid.*, XII, 7, 2, 20 ; S. B. E., XLIV, p. 222.
3) Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 396.
4) *R. V.*, VII, 59.

fêtes du Câturmâsya ont donc été connues de ce groupe cultuel[1].

A en juger par les traces du plus ancien développement qui ont été conservées dans la littérature védique, les traits essentiels de cette évolution ont été les suivants : les Aryens envahisseurs ont nommé leurs propres dieux Dévas. Les dieux étrangers dont ils firent la connaissance ,dans leur nouveau séjour ont été désignés par eux sous le nom de Asura, seigneur.

C'était une ancienne épithète divine; aussi la limite entre les anciens et les nouveaux dieux n'était pas marquée clairement par cette dénomination. Mais le sens de être étranger et par suite originairement hostile qui vint s'attacher au mot asura finit par l'emporter. De cette manière, de vieux noms conservés dans la tradition et qui avaient été associés aux Asuras primitifs purent aussi partager le sort de ce mot et devenir l'appellation de puissances hostiles. Dans la mesure où le mot prend ce sens de puissance malveillante les dieux étrangers qui ont été recueillis dans le panthéon propre des Aryens perdent leur caractère d'Asuras et s'assimilent complètement aux Dévas, et le mot asura devient uniquement l'appellation d'esprits malfaisants.

TORGNY SEGERSTEDT.

1) Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, III, p. 325.

DU CHANGEMENT DE SEXE
DANS LES CONTES CELTIQUES

I

Il ne s'agit pas ici de « légende » proprement dite, en prenant le mot dans son sens dérivé, comme on le fait d'ordinaire pour désigner un récit qui s'attache à une personne ou à une localité, récit auquel nous, lettrés, nous n'ajoutons pas foi, mais qui, pourtant, a été pris pour une histoire réelle et l'est encore peut-être, suivant les temps ou les milieux. Le récit qu'on va lire appartient à la classe de ces récits imaginaires, appelés aujourd'hui « romans » ou « nouvelles » que des hommes d'esprit inventif ont, de tout temps, imaginés pour amuser leurs contemporains; et il appartient, plus particulièrement, à la même variété de récits que les *Contes fantastiques* de Hoffmann ou les *Histoires extraordinaires* d'Edgar Poë. Il ne faut pas oublier non plus que dans les contes dits populaires, anciens soit par leur origine, soit par le milieu où ils ont été imaginés, le merveilleux n'a pas toujours été compris comme un trait chimérique ou une hypothèse impossible : le merveilleux n'était qu'un incident extraordinaire, mais possible pourtant, ainsi que telle ou telle aventure imaginée aujourd'hui par un de nos romanciers.

Le changement de sexe n'est pas, en lui-même, chose absolument invraisemblable à celui qui ignore les lois de la nature, surtout à celui qui croit en la toute-puissance d'une divinité ou même d'un sorcier : ce n'est pas plus invraisemblable que la métamorphose d'un homme en animal, soit d'une façon permanente, comme l'*Ane d'Or* d'Apulée, soit

pour un temps très court comme un animal *garou* (chez nous un loup ou une biche, ou ailleurs une hyène). Il paraît bien pourtant que dans notre récit irlandais, petit chef-d'œuvre de composition aussi bien que de style, l'auteur s'est amusé, d'une façon consciente, aux conséquences de l'hypothèse qu'il avait imaginée, comme par exemple chez nous Mérimée avec sa *Vénus d'Ille*. C'est, *in tenui*, une de ces œuvres d'imagination plus merveilleuses que réelles, où la fantaisie des anciens Irlandais s'est donné libre carrière, voltigeant jusque dans le monde du rêve ; et cette fantaisie brillante sous une forme anglaise et avec l'esprit satirique de Swift (un Anglo-Irlandais!) s'est répandue sur le monde entier avec les célèbres voyages de Gulliver; car, ainsi que l'a remarqué je ne sais plus quel philologue américain, Swift a emprunté à un thème de la littérature gaélique d'Irlande l'idée génératrice des aventures de son héros.

Le récit que nous traduisons est conservé dans deux manuscrits irlandais, l'un du xve siècle appelé le Ms. de Fermoy, l'autre du xvie au British Museum. Le texte en a été publié tout récemment par M. Kuno Meyer dans un recueil intitulé : *Anecdota from Irish Manuscripts*, vol. I, Halle a/S. 1907. Ce recueil est destiné à faire connaître aux irlandistes des textes encore enfouis dans les manuscrits, et aussi à servir de livre d'explication dans les cours d'Université. Il ne comprend donc pas de traduction, et pour cette raison il nous a paru amusant de traduire ce qu'on appelle « l'histoire de l'abbé de Drimnagh ». Mais il ne faut pas croire pour cela qu'il s'agisse d'un abbé, même de féerie. On traduit ainsi, littéralement, parce que, dès la première ligne, le mot irlandais *abdaine* signifie « dignité d'abbé » et non pas précisément « abbaye ». Mais quelques lignes plus bas c'est un costume laïque que l'on voit décrit ; et la suite montre qu'il s'agit de ce qu'on appelle en anglo-irlandais un *herenach*, c'est-à-dire l'intendant laïque des biens d'une église ou d'un monastère, une sorte d'administrateur. Ces personnages, qui avaient quelquefois reçu la « première tonsure » (signe

sans obligation ecclésiastique) n'en restaient pas moins des laïcs ; mais par suite de leurs fonctions, chargés du temporel et en tirant profit, ils étaient quelquefois confondus avec les abbés et autres dignitaires ecclésiastiques. C'est ainsi que dans un autre ordre de faits qui appartient également à l'histoire ecclésiastique, en France avant la Révolution Française, des « bénéfices » étaient conférés à des laïques qui restaient dans le siècle tout en ayant le titre d'abbé, sans doute par courtoisie : tel un de nos poètes du XVIIIe siècle que l'histoire connaît sous le nom d' « abbé Delille ». Tels aussi tant d' « abbés de cour » du même temps.

Notre « abbé de Drimnagh » était donc en quelque sorte un abbé temporel, si j'ose risquer l'expression, et non pas un abbé spirituel ; il n'était pas plus ecclésiastique que ne fut chez nous « l'abbé Delille ». Son costume tout laïque, tel qu'il est raconté ici, pourrait servir de description au jeune Irlandais figuré dans certaine miniature d'un manuscrit du XVIe siècle. On y voit un beau jeune homme blond qui par dessus sa tunique porte une sorte de manteau formant corsage autour de la poitrine : il tient de la main droite une épée à poignée en forme de croix et enfermée dans son fourreau : en guise de coiffure (car ceci n'était pas l'usage des anciens Irlandais), il porte de longs cheveux blonds. Ce beau jeune homme pourrait figurer « l'abbé de Drimnagh » dans une édition illustrée de notre conte[1].

La langue de ce texte est déjà de la langue moderne, et trois mots anglais s'y sont même infiltrés : *at* (de *hat*), *scarlóid* (de *scarlet*) et *scuird* (de *skirt*). Le style en est une œuvre d'art, mais nous avons dû renoncer à en faire sentir le mérite au lecteur français. En effet, suivant une habitude qui s'est introduite dans la littérature irlandaise de cette période du moyen âge qu'on appelle le moyen-irlandais, les substantifs sont souvent suivis de plusieurs épithètes, trois

(1) « Wilde Iresche », Dutch Ms. sæc. XVI : British Museum 28, 330. — Cette miniature forme une belle planche en couleurs, en face du titre de l'ouvrage de M. Borlase, *Dolmens of Ireland*, t. I, Londres, 1897.

d'ordinaire, qui laissent sur l'oreille l'agréable impression de l'allitération. Il ne faut pas oublier que l'allitération, sorte de rime initiale, qui se retrouve dans tant de langues, sinon toutes, était un procédé aimé de la poésie irlandaise ; cet emploi de l'allitération en prose donnait sans doute l'impression d'une sorte de prose poétique. Rabelais, comme on sait, se livrait quelquefois à cet amusement, par exemple quand il nomme quelque part « un moine grand, gros, gras, gris... » Dans une traduction, cet amusement pour l'oreille disparaît. Pour notre texte irlandais, nous n'avons pu que rarement reproduire cette allitération initiale des épithètes, même en forçant un peu le sens des mots. Nous ne prétendons donc pas présenter une traduction qui rende la grâce naïve et un peu maniérée du texte. Les deux localités mentionnées dans ce récit, comme pour le rendre plus vraisemblable, se trouvent dans le comté de Dublin, et proches de cette ville et s'appellent aujourd'hui Drimnagh et Crumlin.

Certain jeune homme était abbé de Drimnagh : il s'occupe à donner un beau et grand banquet pour fêter Pâques. Après la préparation du banquet, le jeune homme sort de l'habitation et s'assied sur une colline, grande, élevée et très jolie qui était au-dessus du village. Et voici comment était le jeune homme : une coiffure tout à fait élégante, [faite] de lin, autour de sa tête, une chemise de satin royal qui ceignait sa peau blanche, une tunique brillante et très élégante qui recouvrait celle-ci, et un manteau d'un écarlate[1] brun-foncé qui flottait autour de lui, et une épée de cérémonie à poignée d'or dans sa main. Après être arrivé au sommet, il posa son coude à terre et il s'endormit.

1) Le mot *scarlóid* est substantif dans notre texte, et exactement ; car le mot *écarlate* venu de l'Orient à la France, puis de France en Angleterre, et de là passé en Irlande, désignait à l'origine une étoffe d'un rouge éclatant, et non pas une couleur.

Et après s'être réveillé de son somme, comme il voulait prendre son épée, il ne trouva qu'une arme de femme à sa place, c'est-à-dire un fuseau. Et voici comme il se trouvait, et une jupe de chemise de femme qui descendait à terre, et autour de sa tête un attirail de femme, c'est-à-dire une longue chevelure dans un mince et élégant lacis d'or sous l'édifice[1] de sa tête, et lorsqu'il passa la main sur son visage il n'y trouva ni poils de barbe ni barbiche, et lorsqu'il mit la main entre ses cuisses, il y trouva les signes de la féminité. Le jeune homme ne crut pas pour cela à ces signes extraordinaires, car il lui sembla que c'était de la magie et de la sorcellerie qui avaient été pratiquées sur lui.

A la suite de cela passa une certaine femme de haute taille, et elle était laide, noiraude, hideuse dans son aspect, les cheveux longs et gris-verdâtres, des yeux profondément enfoncés[2]. Et voici ce qu'elle dit : « Que t'arrive-t-il, fille aux cheveux blonds, jolie et d'âge à plaire[3], d'être seule sur cette colline au déclin du jour et à l'arrivée de la nuit ? » Il était triste, larmoyant, désolé, et il dit après cela : « Je ne sais maintenant où aller ni quoi faire ? Car si c'est à ma maison que j'aille, mon monde ne me reconnaîtra pas, et si j'erre çà et là, il est dangereux pour une femme isolée d'aller toute seule. Il vaut donc mieux pour moi aller par le monde jusqu'à ce que Dieu porte jugement sur moi, car c'est lui qui a changé ma forme et mon image, et qui m'a infligé cette difformité et ce triste état[4]. Pourtant si Dieu me donne le retour

1) Litt. treillis ou plutôt ouvrage d'osier.

2) C'est la femme hideuse qui figure dans plusieurs vieux contes irlandais.

3) Litt. « nubile » ; mais nous n'employons pas ici ce mot parce qu'il est du style noble ou de la langue du droit, et qu'il ne cadrerait pas avec le style familier du *récit* ; « adulte » serait exact, mais brutal et impoli dans un discours direct. L'idée est celle que Virgile exprimait dans ce vers :

Jam matura viro, jam plenis nubilis annis.

4) Le mot irlandais *aindricht* que nous traduisons par « triste état » d'après le dictionnaire de M. Windisch (s. v. *anricht*), contient peut-être un jeu de mots avec *ander* « jeune femme », et nous avions d'abord été tenté de la traduire par « féminité ».

de ma forme, je porte ma parole en présence du Créateur que je n'ai pas tué d'homme, que je n'ai trompé personne, que je n'ai déshonoré ni cloche[1], ni reliquaire, ni bâton pastoral, que je n'ai pas profané[2] d'église, que je n'ai mal parlé à personne, et que jamais hôte n'est parti mécontent de mon habitation ni de ma maison ».

Il se leva, après cela, de la colline et de la butte aimable et agréable; et il fit un cri plaintif de misère, et une lamentation lourde, dolente, et voici ce qu'il dit en se levant de la colline : « Misérable, dit-il, que ne m'engloutit pas la terre de cette butte, en ce moment, car je ne sais où aller ni quoi faire! ». Il marcha devant lui, après cela, par la pente de la colline vers l'ouest, et il arriva à la pelouse de Crumlin[3], église qui était à l'ouest de Drimnagh. Là-dessus, certain jeune homme grand, gracieux se rencontra avec elle sur la pelouse de l'endroit, et le jeune homme prit pour elle un amour ardent, insurmontable, et il se mit à la prier et il ne lui laissa de répit qu'elle ne vint dans sa société et sa compagnie; et après avoir couché tous deux, le jeune homme demanda à la jeune fille de quelle région elle venait et qui elle était. Elle lui répondit qu'il ne pourrait obtenir ce renseignement d'elle, qu'ils fussent longtemps ou peu dans la société l'un de l'autre. « Pour moi, dit le jeune homme, je me présenterai à toi, car je suis l'*hérénach*[4] de cette église qu'on appelle Crumlin; voici deux ans déjà que je n'ai plus de femme, et tu seras mon épouse légitime et loyale. » Ils allèrent ensemble après cela à la maison de l'*hérénach*, et les gens de la maison lui firent, à elle, accueil facile et familier. Elle fut là sept ans, femme et épouse et elle donna à lui [l'*hérénach*] sept enfants pendant ce temps-là.

1) Il s'agit de la clochette quadrangulaire à main, dont se servaient les anciens prêtres irlandais et dont un certain nombre a survécu comme relique de tel ou tel saint, en Irlande et aussi dans notre Bretagne française.

2) Litt. « tourmenté » ou « attaqué ».

3) Autre localité du comté de Dublin.

4) C'est la forme anglisée de l'irlandais *airchinnech*, litt. « supérieur » et par laquelle on désigne l'intendant ou administrateur laïque d'un bien d'église.

Après cela vinrent à l'*hérénach* des messages de la congrégation et de la réunion de Drimnagh pour l'inviter à la Pâque ; et elle alla ensemble avec l'*hérénach* vers la colline où sa forme avait été changée. Le sommeil la prit, aussitôt sur la colline. L'*hérénach* va avec ses gens vers l'église. Et après que la jeune femme se fut réveillée de son sommeil, voici qu'elle était homme, dans la véritable forme qu'elle avait auparavant, et trouva son épée luxueuse, à la garde dorée, sur son genou. Et voici quelles furent ses paroles : « O Dieu puissant ! Grande est la détresse où je me trouve ! ». Et d'aller après de grandes plaintes à sa première demeure, et sa femme lui dit : « Voici bien longtemps que tu as été absent ! » Et alors le réfectoire[1] fut décoré, et on raconta cette histoire merveilleuse aux gens de la maison, et pourtant on ne crut pas l'histoire qui venait de lui, car sa femme assurait qu'il n'avait été absent qu'une heure de la journée. A la fin, après qu'il eut donné des preuves nombreuses et variées, on lui accorde son histoire, et on porte jugement entre lui et l'*hérénach* de Crumlin. Et voici le jugement qui fut porté : partager la progéniture en deux entre eux ; l'enfant qui était en plus fut donné à l'*hérénach* pour être élevé ; et c'est ainsi qu'il se séparèrent l'un de l'autre, etc.

C'est au point de vue du folk-lore que nous devons considérer ce conte. Nous laissons de côté le fait que le temps de cette absence n'avait paru qu'une heure à la femme de « l'abbé de Drimnagh ». C'est un fait banal dans les légendes que le temps employé à des aventures merveilleuses ou passé « dans le pays de féerie » ne compte que pour une minute

1) C'est faute de mieux que nous traduisons ainsi le mot irlandais qui signifie littéralement « la maison de la boisson ». Il est évident que pour les repas et les « beuveries » qui les accompagnaient on ne se réunissait pas dans les chambres ou demeures d'habitation : on se tenait dans un local disposé à cet usage. Nous serions tenté de traduire en français « salon » et en anglais « parlour ».

ou au plus un jour au compte de ce monde, lors même qu'une aventure ou un rêve se continue pendant des siècles. Nous nous bornons à deux incidents, le sommeil dangereux sur la butte ou colline, et le changement de sexe.

II

Le peuple d'Irlande a longtemps vécu — et vit encore dans sa classe populaire, comme l'a montré, il y a une dizaine d'années un triste procès criminel — dans la croyance qu'il n'est pas seul sur cette terre, et qu'autour de lui, invisible et présent, vit une autre espèce d'êtres, de forme humaine comme nous-mêmes, mais doués de forces surnaturelles et hostiles à l'homme. C'est ce qu'on appelle en irlandais les *Sidé*, mot anglisé en *shee* (par exemple dans *Ban-Shee* que l'on traduit par fée). On pourrait donc dire en français « le monde des fées », mais en rappelant qu'il ne s'agit pas seulement de ces êtres surnaturels de sexe féminin, popularisés par nos contes pseudo-littéraires du XVIII[e] siècle pour apporter des « dons » à l'enfant qui naît, mais de personnages des deux sexes, *fati* aussi bien que *fatæ*, qui dans leurs retraites ou demeures invisibles et d'ordinaire souterraines, vivent comme les hommes, ont quelquefois besoin de faire venir une sage-femme pour les couches de leurs épouses, et quelquefois encore enlèvent de beaux enfants des hommes pour mettre en place leurs laids et criards rejetons (changelins, au moyen âge *cambiones*).

Ces *Sidé* vivent partout, mais surtout dans les anciens tumuli, les anciennes forteresses de terre élevées pour une défense passagère et qu'on appelle en irlandais *râth* ou *dûn*. Ce sont aujourd'hui, d'ordinaire, de simples monticules qui émergent dans la campagne et qui sont abandonnés ; ils sont l'objet d'une crainte traditionnelle, mais qu'on n'ose pas avouer, et c'est à cette crainte qu'ils doivent de n'avoir été mis en culture. Ce serait s'attirer la vengeance des fées : on

n'ose pas y passer après la tombée de la nuit, souvent même pendant le jour. Je me rappelle qu'un jour aux environs de Kenmare, en Kerry, un paysan qui m'accompagnait dans une promenade, voulait me persuader de ne pas traverser un de ces monticules pour abréger notre chemin : il y éprouvait une répugnance invincible, et ne se décida que parce qu'il était avec moi et aurait eu honte de m'abandonner ; mais il n'était pas rassuré sur les suites de l'aventure. Il arrive toujours quelque chose de désagréable à celui qui s'arrête sur le *Fairy-Mound* ou *Fairy-Knoll* ou *Elf-Mound*, comme on dit en anglais, soit en français « Butte aux Fées », plus encore à qui s'y asseoit ! Et malheur surtout à qui s'y endort ! Il ne se retrouve plus ce qu'il était, ou bien il est transporté dans un autre monde, ou bien il lui arrive quelque malechance. C'est la vengeance des fées dont on a violé et profané le séjour. Notre conte n'a fait, ici, que mettre en action une croyance générale de défiance et de crainte superstitieuse. C'est le sentiment instinctif, et caché au fond du cœur de l'homme, qu'exprimait le Wagner de Goethe dans sa promenade avec Faust ; lorsque la nuit tombe :

> Berufe nicht die wohlbekannte Schaar,
> Die strömend sich im Dunstkreis überbreitet,
> Dem Menschen tausendfältige Gefahr,
> Von allen Enden her, bereitet...

Et un écrivain irlandais, résumant ces croyances, disait que les fées sont supposées vivre dans des collines[1].

La littérature romanesque de l'ancienne Irlande et qui se continue encore par la tradition vivante dans les contes populaires de l'Irlande et de l'Écosse des Hautes-Terres, offre plusieurs fois cet épisode. Des aventures merveilleuses et surnaturelles sont arrivées à des rois d'Irlande pour s'être assis sur la butte qui est près de leur résidence royale de

1) Wood-Martin, *Traces of the Elder Faiths of Ireland*, Londres, 1902, t. II, p. 19. — On peut voir plutôt encore sur ce sujet le joli article *The Archaeology of Tradition*, que M. Sidney Hartland vient de publier dans le tome XXX des *Transactions of the Bristol and Gloucestershire Archaeological Society*.

Tara, et qu'on appelait le *Mur Tea*, ou le *Ri rdith*. Tels Conn des cent batailles et Cormac Mac Airt[1]. Ainsi, dans un conte écossais on a recommandé au héros d'aller s'asseoir sur certaine colline agréable et à la pente verdoyante : *suidhuidh tu air tulachan taitneach taobh-uaine*[2]. Dans un autre conte écossais, le lieu des aventures arrivées à un fils du roi d'Irlande est une « colline de chasse » *beinn sheilg*[3].

Le même épisode se rencontre et par deux fois dans ces contes ou romans gallois du moyen âge connus sous le nom de *Mabinogion*, et entrés dans le domaine de la littérature générale par la belle traduction anglaise que Lady Guest en donna il y a déjà un demi-siècle. Faut-il y voir des légendes parallèles à celles de l'Irlande et nées de croyances analogues? Sans nier que ces croyances aient existé en Galles, nous ne pensons pas qu'elles y aient été aussi tenaces et aussi invétérées (et surtout d'une façon générale) qu'en Irlande. Et comme le Pays de Galles a subi à plusieurs reprises et surtout au milieu du moyen âge, une puissante influence de l'Irlande, et comme les *Mabinogion* nous présentent un reflet de la littérature romanesque de l'Irlande — fait que n'ont pas remarqué ses traducteurs — nous pensons que ces incidents ont été empruntés par les conteurs gallois à la légende irlandaise. Du reste, l'histoire littéraire, quand on sort des considérations esthétiques pour chercher les origines et reconstruire la genèse, est faite d'emprunts, d'imitations ou de réminiscences : c'est comme un pollen que le vent a porté d'un pays à un autre.

C'est d'abord un des épisodes de l'histoire toute merveilleuse et souvent fantastique du prince Prudence, soit en gallois Pwyll : ce nom, tout abstrait, indique du premier coup une origine littéraire, comme dans tel de nos contes du

1) Voir Kuno Meyer et A. Nutt, *The voyage of Bran*, t. I, Londres, 1895, p. 187 et 190 : d'après O'Curry, *Ms. Materials etc.*, p. 387 et 618, et Stokes et Windisch, *Irische Texte*, t. III, p. 183 et suiv., et p. 211.

2) Mac Innes et Nutt, *Folk and Hero Tales*, Londres, 1890, p. 96; cf. p. 456.

3) *Scottish Celtic Review*, n° 1, Glasgow, 1881, p. 62.

XVIII[e] siècle, le nom de « Prince Charmant ». Prudence ou mieux Pwyll (pour lui garder le nom sous lequel il est entré dans la littérature générale) est à Arberth dans son pays de Dyvet (anciennement *Demetia*) où on lui a préparé une fête. « Et après le premier repas, Pwyll se leva pour une promenade et il gagna le sommet d'une butte qui était au-dessus du palais, et qu'on appelait la butte d'Arberth « Seigneur, dit quelqu'un du palais, cette butte a une particularité. Si un homme quelconque de qualité s'y asseoit, il ne s'en va pas sans l'une de ces deux choses, ou des coups et des blessures, ou bien il verrait un prodige ». — « Je ne crains pas d'attraper des coups ni des blessures au milieu d'une compagnie comme celle-ci. Quant à un prodige, ce me serait agréable si j'en voyais. J'irai m'asseoir sur la butte. » Il s'assit sur la butte...[1] » Les prodiges alors commencent, et ils recommencent quand une autre fois, il renouvelle cet acte d'audace.

La perfide butte d'Arberth reparaît dans un autre conte gallois. Pryderi et Manawyddan, c'est-à-dire pour traduire ces noms, le premier symbolique et le second légendaire — Souci et Le Mannois, — festoyent à Arberth; après le repas, ils sortent avec leurs femmes, et vont, accompagnés de leur suite, s'asseoir sur la butte. « Et comme ils étaient assis ainsi, voici un bruit de tonnerre : et avec ce grand bruit, voici qu'arrive une chute de brouillard tel qu'aucun d'eux ne pouvait distinguer l'autre. Et après le brouillard, tout endroit s'éclaire. Et quand ils eurent regardé la route où ils voyaient avant cela des troupeaux, des biens, des habitations, ils ne voyaient aucune espèce de chose, ni maison, ni animal, ni fumée, ni feu, ni homme, ni habitation sauf les maisons de

1) Je traduis le passage sur le texte gallois des *Mabinogion*, publié en 1887 à Oxford par M. Gwenogfryn Evans. On peut le voir dans la traduction anglaise de Lady Guest, t. III, Londres, 1849, p. 45, et dans la française de M. J. Loth, Paris, 1889, t. I, p. 38. — Lady Guest emploie le mot *mound* qui est le terme courant et populaire en anglais : M. Loth dit *tertre*, ce qui est exact, mais le terme *butte* nous semble plus populaire, par sa fréquence dans notre toponymie. Le terme gallois *gorsedd* signifie originairement « siège élevé » et de là il a eu bien des sens dérivés, notamment son sens bardique.

la cour [c'est-à-dire du château] vides, désertes, inhabitées, sans homme ni animal. Ils avaient perdu leurs compagnons sans savoir rien d'eux : ils n'étaient qu'eux quatre...[1] » Suit après cela le récit de leurs mésaventures. Et, plus tard, sur une autre butte, non autrement désignée, ils sont victimes d'un nouvel enchantement[2].

III

Le second épisode caractéristique du conte irlandais est le changement de sexe, et la métamorphose d'homme en femme, ce qui est une dégradation et une honte ; nous ne croyons pas que la mythologie renferme beaucoup de changements inverses, au moins en guise de punition. Le changement d'homme en personnage d'autre sexe se rencontre dans un conte absolument fantastique des *Mabinogion*, œuvre d'une imagination qui pousse la fantaisie à ses derniers degrés pour étonner et amuser l'auditoire. Math, fils de Mathonwy, est un prince du Nord de Galles, et il est également puissant en sorcellerie. Ses deux neveux, Gilvaethwy et Gwydion l'ont gravement offensé et de plusieurs façons :

« Et alors Math prit sa baguette d'enchantement, et il frappa Gilvaethwy, de sorte qu'il fut du coup biche. Et il saisit l'autre rapidement ; quoiqu'il voulût s'échapper, il ne le put. Et il le frappa avec la même baguette d'enchantement de sorte qu'il fut cerf. « Puisque vous voici liés, je vous ferai aller ensemble, vous serez appariés, et vous aurez l'instinct des animaux sauvages dont vous avez la forme. Et dans le temps où ceux-ci ont un petit vous en aurez un ; et dans un an à partir d'aujourd'hui venez ici vers moi. » Et au bout d'un an à partir du même jour il entendait un bruit sous la muraille de la chambre et l'aboiement des chiens de la cour au sujet de ce bruit. « Regarde, dit-il, ce qu'il y a de-

1) *Mabinogion*, édition Gw. Evans, p. 46, l. 17-26 ; trad. de Lady Guest, t. III, p. 165 ; trad. de M. Loth, t. I, p. 101.

2) *Mabinogion*, ibid., p. 50, l. 7 et suiv. ; trad. de Lady Guest, t. III, p. 171 ; trad. de M. Loth, t. I, p. 106.

hors ». — « Seigneur, dit l'un, j'ai regardé : il y a un cerf, une biche et un faon avec eux. » Là-dessus il se leva et sortit. Et quand il vint, voilà qu'il voyait les trois bêtes. Ces trois bêtes étaient un cerf, une biche et un faon vigoureux. Et il augmenta son enchantement : « Celui de vous qui a été biche l'année dernière, sera sanglier des bois cette année ; et celui qui a été cerf l'année précédente sera truie cette année ». Et là-dessus il les frappe avec la baguette d'enchantement. « L'enfant, pourtant, je le prendrai, et je le ferai élever et baptiser..... Allez, vous, et vous serez l'un sanglier des bois et l'autre laie des bois ; et vous aurez l'instinct des porcs des bois. Et dans un an à partir d'aujourd'hui vous serez ici sous la muraille et votre petit avec vous. » Au bout de l'année voici qu'ils entendirent l'aboiement des chiens sous la muraille de la chambre et le tumulte de la cour à leur sujet. Et là-dessus il se leva et alla dehors. Et quand il vint dehors, il voyait trois bêtes. Et voici l'espèce de bêtes qu'il voyait, un sanglier des bois, une laie des bois, et un animal d'assez bonne taille avec eux, et il était gros pour l'âge qu'il avait. « Oui, dit-il, celui-ci je le prendrai avec moi et je le ferai baptiser. » Et de le frapper avec sa baguette d'enchantement, de sorte que ce fut un enfant fort, brun, joli..... « Et vous, celui de vous qui a été sanglier des bois l'année dernière, sera louve cette année, et celui qui a été laie l'année dernière, sera loup cette année. » Et là-dessus il les frappe avec la baguette d'enchantement de sorte qu'ils furent loup et louve. « Et vous aurez l'instinct des animaux dont vous avez la forme. Et vous serez ici dans une année du jour d'aujourd'hui sous cette muraille. » Le même jour au bout de l'année, voici qu'il entendait un tumulte et l'aboiement des chiens sous la muraille de la chambre. Il se leva et alla dehors, et quand il vint, voici qu'il voyait un loup et une louve et un fort louveteau avec eux. « Celui-ci, dit-il, je le prendrai et je le ferai baptiser.... Les trois enfants que vous avez sont ceux-ci... » Et là-dessus il les frappa tous deux de sa baguette d'enchantement, de sorte qu'ils furent dans leur propre chair. « Hommes, dit-il, si vous m'avez fait tort, vous avez été assez punis, et grande honte vous avez eue, d'avoir eu des enfants l'un de l'autre. Faites oindre ces hommes, laver leurs têtes et les habiller. » On leur fit cela : et après qu'ils furent habillés, ils allèrent vers lui. « Hommes, dit-il, vous avez obtenu paix et vous aurez affection[1] ».

C'est intentionnellement que nous nous sommes abstenu de donner à notre traduction un caractère littéraire ; c'eût

1) *Mabinogion*, édition Gw. Evans, p. 66-67 : Trad. anglaise de Lady Guest, t. III, p. 228-230 ; Trad. franç. de M. Loth, t. I, p. 132-134.

été transposer le récit dans un autre mode, comme on dit en musique. Nous avons laissé au récit toute la naïveté de son style qui est du langage parlé pour un auditoire, et non écrit pour des lecteurs. C'est ainsi que racontent nos conteurs populaires, indifférents aux phrases incomplètes, aux répétitions, à l'omission du nom des personnages quand on sait de qui il s'agit avec « il », « elle » ou « eux ». L'auditoire comprend comme le conteur et il a souci des faits racontés, non du style. Donner des *Mabinogion* une traduction qui ait un caractère littéraire selon notre goût, serait présenter au public une de ces traductions qu'on appelait autrefois « de belles infidèles ».

L'idée merveilleuse d'un changement de sexe est chose assez naturelle dans l'âge mythologique ou mieux mythopoiéique de l'humanité. Nous pouvons donc la trouver dans les littératures anciennes ou exotiques.

Chez les Grecs, Tirésias, devin mythique, en avait été victime. Le serpent est un animal sacré : or Tirésias s'était amusé à frapper de son bâton deux serpents en amour. Sa punition fut son changement de sexe, et il resta ainsi sept ans :

> Deque viro factus, mirabile! femina, septem
> Egerat autumnos...[1].

Le nombre sept est ici nombre consacré d'une façon générale comme ailleurs et aussi en Irlande, sans qu'il y ait là un trait de liaison entre les deux histoires. Au bout de sept ans, Tirésias revoit les mêmes serpents qui, le jugeant assez puni, lui rendent son premier sexe. Tirésias avait ainsi été successivement homme et femme, ce qui lui donnait une double expérience. Jupiter et Junon, se trouvant en désaccord sur le degré de plaisir que les deux sexes trouvent dans l'amour, firent appel à l'arbitrage de Tirésias *de lite jocosa*. Celui-ci jugeant d'après ses expériences successives, porta

1) Ovide, *Métamorphoses*, III, 316-338.

jugement en faveur de la femme. L'histoire, sans doute à cause de son caractère érotique, a fait fortune dans l'antiquité grecque et classique.

Voici maintenant une légende de l'Inde que Benfey résume ainsi d'après le *Pantschatantra* du sud. Par l'hostilité du dieu Indra, un roi est changé en femme. Il laisse son royaume à ses cent fils et va vivre dans les bois. Là il devient mère de cent autres fils — l'exagération du nombre s'explique par l'imagination orientale et peut-être aussi par le désir de la symétrie. — Il retourne alors dans son royaume et gouverne avec le concours de cette double promotion de fils : Indra se fâche et tue tous ces derniers. Le malheureux se déguise en brahmane et, avec la puissance que lui donne cette forme, va se plaindre à Indra. Le dieu se laisse toucher et lui offre de ressusciter, à son choix, les uns ou les autres de ses fils. Le roi préfère ceux qu'il a enfantés comme femme, parce que la mère aime plus que le père. Mais Indra, touché de pitié, les ressucite tous, et offre au roi de lui laisser d'une façon définitive le sexe qu'il préfère. Et le roi, pour la même raison de jouissance que Tirésias, préfère rester femme. Ainsi finit l'histoire du Râdscharshi Bhangûsvana[1].

Je ne fais pas entrer dans le cadre de cette étude des récits de changements — au moins apparents — de sexe, parce qu'ils forment une autre classe. Par exemple, Phaistos de Crète est élevée par sa mère en garçon, parce que le père avait ordonné de tuer l'enfant à naître, si c'était une fille ; plus tard, elle est, par la grâce d'Isis, transformée en garçon[2]. On a de même raconté, et encore chez les Grecs, qu'Iphis et Caenis, nées filles, virent toutes deux changer leur sexe par le bienfait d'une divinité. Et Benfey a raconté des histoires analogues de l'Inde. Mais Liebrecht a justement remarqué[3]

1) Benfey, *Pantschatantra*, Leipzig, 1859, t. I, p. 41 et suiv.

2) Ovide, *Métamorphoses*, IX, 666.

3) Dans son livre *Zur Volkskunde*, Heilbronn, 1879, p. 342 et 507. Voir aussi, avant lui, Salverte, *Des sciences occultes*, 3e édition, Paris, 1856, p. 59 (ch. IV).

qu'il s'agit là de faits naturels comme on en observe souvent, et qui aujourd'hui déterminent un changement d'état civil. Des enfants que par leur conformation indécise on enregistre comme filles à leur naissance, se manifestent garçons à la puberté par le développement tardif, fût-il incomplet ou interne, des organes du sexe masculin. Cela, naturellement, était pris autrefois pour un prodige, et attribué à l'intervention d'une divinité.

Je laisse également de côté, comme n'appartenant pas à mon sujet, la question de l'hermaphrodisme, réel ou légendaire, et j'en reste à ces histoires ou contes celtiques, inventés pour amuser des auditoires ou des lecteurs auxquels il fallait du nouveau et que le merveilleux amusait.

H. Gaidoz.

L'HISTOIRE DES RELIGIONS ET LE TOTÉMISME

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT[1]

L'ouvrage consacré par M. Ch. Renel aux *Enseignes romaines* et aux cultes qui leur étaient rendus a paru en 1903. L'auteur pourrait justement nous reprocher d'avoir attendu si longtemps pour parler ici de son livre, si d'une part ce livre même ne posait une très grave question de méthode ; si d'autre part des problèmes analogues n'avaient pas été abordés par M. S. Reinach dans les deux volumes, publiés en 1905 et 1906, de son œuvre intitulée : *Cultes, Mythes et Religions*.

Nous nous proposons d'examiner d'abord et brièvement le sujet très précis traité par M. Renel ; en second lieu et plus longuement la méthode appliquée par lui dans son livre et vivement recommandée par M. S. Reinach.

I

Dans son travail sur la *Religion de l'armée romaine*[2], Domaszewski ne s'est pas occupé spécialement du culte des enseignes militaires. Il est cependant certain qu'elles étaient traitées et révérées comme de véritables divinités. M. Renel n'a point de peine à le démontrer : « Les anciens, écrit-il, avaient une pleine conscience de la valeur religieuse des enseignes de l'armée romaine. Tacite appelle les aigles les véritables divinités des légions[3] ; Denys d'Halicarnasse insiste

1) Ch. Renel, *Cultes militaires de Rome : les Enseignes*. Lyon et Paris, 1903.

2) *Die Religion des römischen Heeres*, dans la *Westdeutsche Zeitschrift*, t. XIV.

3) Tac., *Annal.*, II, 17. Cf. I, 39 ; XV, 24 ; *Hist.*, III, 10.

sur le culte rendu aux *signa*[1], que les Romains considéraient comme sacrés au même titre que les statues des dieux ; Flavius Josèphe se sert du terme τὰ ἱερὰ (les objets sacrés) pour désigner l'aigle et les enseignes[2] ; enfin Tertullien déclare que le culte des *signa* constitue en quelque sorte toute la religion de l'armée et qu'on leur donne le pas sur tous les autres dieux[3]. Le témoignage des inscriptions vient à l'appui de ces textes ; un monument découvert dans la Mésie inférieure porte cette dédicace : *Dis militaribus, Genio, Virtuti, Aquilae Sanctae Signisque legionis I Italicae...*[4] ; en Angleterre, dans la province de Northumberland, sur l'emplacement d'un camp romain, on a trouvé un autel élevé au Génie et aux Enseignes d'une cohorte romaine[5], et les faits de ce genre ne sont pas isolés. Les *signa* sont donc bien des divinités aux yeux du soldat ; cette constatation est hors de doute... »[6]. Par là se justifie l'étude que M. Renel a faite des cultes que rendaient à leurs enseignes les légions et les contingents auxiliaires de l'armée romaine.

Le sujet est fort intéressant ; non-seulement il nous fait pénétrer dans la vie intime des soldats, dans la vie collective des camps et des postes romains ; mais encore il nous montre que la religion et les cultes étaient liés étroitement à l'organisation militaire de l'empire comme à la constitution de la famille et de la cité.

Les documents ne font point défaut pour étudier le culte des enseignes : textes d'auteurs, monuments épigraphiques et archéologiques, monnaies s'offrent en abondance à la curiosité des savants. M. Renel les a étudiés en général avec soin et compétence ; il en a tiré le plus souvent des conclusions fort sages[7].

1) Dion. Halic., VI, 45.
2) Flav. Jos., *Bell. Jud.*, III, 6, 2.
3) Tertull., *Apolog.*, 16.
4) *C. I. Lat.*, III, 6224.
5) *Id.*, VII, 1031.
6) Ch. Renel, *Les Enseignes*, p. 23.
7) Nous nous permettrons de signaler une inexactitude et une lacune :

C'est à l'aide de ces documents qu'il a écrit les meilleures pages de son livre, en particulier le chapitre III de la 1re partie : *Histoire des enseignes principales de la légion*; les chapitres II et III de la 2e partie : *Histoire des enseignes secondaires; leurs principaux types. — Le Labarum*; toute la 3e partie, qui traite du culte proprement dit des *signa*. Il sera désormais impossible d'étudier la vie religieuse des soldats romains ou les cultes militaires de Rome sans recourir à ces chapitres du livre de M. Renel.

Mais les documents mis en œuvre par l'auteur datent presque tous de l'époque impériale; les renseignements qu'ils fournissent, les conclusions qu'on est en droit d'en tirer ne valent que pour cette époque. Nous sommes beau-

1° Page 216, dans l'étude consacrée au taureau comme emblème légionnaire, M. Renel écrit : « Un bas-relief trouvé à Carnuntum représente le taureau de la Xe Gemina dans une sorte d'édicule avec cette simple inscription : L. X. G. P. F. (*Legio Decima Gemina Pia Fidelis*) ; ce monument appartenait sans aucun doute au sanctuaire du camp principal de l'armée de Pannonie, dont le quartier général était à Carnuntum. Il paraît être l'indice d'un culte zoolâtrique introduit sans doute dans les légions par les *auxiliaires barbares*... ». — P. 224, dans la page où il est question du sanglier : « C'est un des insignes symboliques les moins clairs des légions impériales... Faut-il y voir une sorte de régression vers les survivances totémiques dans une armée où les *recrues barbares* tenaient la plus grande place et apportaient leurs cultes qu'ils superposaient aux vieux cultes militaires romains? » Dans l'un et l'autre passage, M. Renel semble croire que les *recrues barbares*, les *auxiliaires barbares* faisaient partie des légions. C'est là une erreur historique, au moins pour le haut empire presque tout entier. Les barbares ne furent incorporés dans les légions romaines que sous Claude le Gothique (268-270). Nous ne pensons pas que par ces mots, *auxiliaires barbares*, *recrues barbares*, M. Renel ait voulu désigner les soldats originaires des provinces de l'empire.

2° Dans le chapitre III de la 2e partie, tout entier consacré au Labarum, M. Renel cite beaucoup de monnaies de Constantin, de ses fils et des empereurs du IVe siècle. Il les cite uniquement d'après Cohen. Or la numismatique de la période constantinienne a été complètement renouvelée en France depuis au moins dix ans par les travaux de M. J. Maurice. M. Maurice a même en 1901 consacré quelques pages à l'apparition sur les monnaies de Constantin de signes chrétiens, tels que la croix grecque à bras égaux, la lettre T, le monogramme du Christ. M. Renel paraît ignorer totalement les remarquables travaux de M. Maurice, publiés dans la *Revue Numismatique*, dans le *Numismatic Chronicle*, dans le *Bulletin* et les *Mémoires* de la *Société des Antiquaires de France*. C'est là une lacune assez grave.

coup plus pauvres, presque réduits à rien pour les siècles antérieurs à l'ère chrétienne : « Alors les monuments et les inscriptions font défaut, les monnaies deviennent rares et ne remontent pas très loin. Restent comme guides les textes parfois contradictoires de quelques écrivains de l'âge classique ou postérieur, qui remuent les cendres d'un passé mal connu de leur temps. Servius nous donne dans son Commentaire de l'*Énéide* quelques brèves indications : mais au IVe siècle que savait-on des origines de Rome ? Denys d'Halicarnasse parle des antiquités romaines en compilateur sans critique. Tite-Live ne nous a laissé, lui aussi, que des renseignements de seconde main, généraux et vagues ; on sait du reste que, pour les trois premiers siècles, l'historien n'avait qu'une médiocre confiance dans les annalistes qu'il se borne à résumer. Polybe, dont l'opinion serait d'un grand poids, ne nous a malheureusement laissé sur ces questions que des allusions insignifiantes. Nos sources les plus anciennes sont donc du Ier siècle et leur compétence pour l'époque précédente n'est pas bien certaine. Ainsi l'origine des *signa* romains se perd dans la nuit de la préhistoire, et, si nous voulons essayer de jeter quelque lumière dans ces ténèbres, il nous faudra recourir à la méthode comparative. Peut-être les faits de l'âge historique apparaîtront-ils alors comme les survivances d'un passé que nous connaissons ou que nous devinons par d'autres peuples arrivés plus tard au degré de développement des Latins du VIIe ou du VIIIe siècle »[1].

M. Renel abandonne ici la méthode historique. Au lieu de s'arrêter devant la pénurie ou l'absence de documents précis, au lieu de reconnaître sagement que tout élément de certitude ou même de probabilité scientifique fait défaut, au lieu de se résigner courageusement à ne pas savoir, il essaie de résoudre un problème purement historique par une méthode qui, nous espérons le démontrer, ne l'est à aucun degré.

1) Ch. Renel, *Les Enseignes*, p. 25-26.

II

Quelles sont, en effet, les questions que M. Renel se pose et auxquelles il veut à tout prix trouver des réponses à l'aide de la méthode, qu'il appelle la « méthode comparative »? Ces questions concernent beaucoup moins l'existence, les caractères divers, le culte des enseignes romaines que leur origine. M. Renel cherche surtout à découvrir pourquoi les enseignes romaines les plus anciennes que l'on connaisse étaient soit des images d'animaux, loups, chevaux, sangliers, aigles, soit des touffes d'herbes. Les auteurs anciens, qui nous ont transmis ces faits, n'en ont pas donné la raison. Ici et là, dans les textes des écrivains, se trouvent bien quelques explications, mais puériles ou légendaires, comme celle que Josèphe donne à propos des aigles de légions : « l'aigle mène les légions de la ville invincible, parce qu'il est le plus fort et le roi des oiseaux »[1]. M. Renel a eu parfaitement raison de ne point tenir pour probantes et d'écarter sans hésitation de telles exégèses. Mais où est-il allé chercher la solution du problème, puisque cette solution, les documents antiques ne nous la fournissent pas? Il est allé la chercher dans l'Amérique du Nord et en Australie, dans les coutumes à la fois militaires et religieuses des peuplades à totems.

Voici, si nous ne nous trompons pas, comment il a raisonné. Chez diverses tribus totémiques, les guerriers pendant leurs expéditions avaient ou ont l'habitude de porter soit la peau de leur totem, soit telle ou telle partie de son corps, sa queue par exemple ou ses plumes; ailleurs ces mêmes objets sont placés au bout d'une perche dressée. L'explication fort vraisemblable de ces coutumes, c'est que ces guerriers veulent être, au moment du combat, sous la protection directe et immédiate de leurs totems. M. Renel croit saisir une analogie sérieuse entre ces coutumes et l'habitude

1) Flav. Jos., III, 6, 2; Renel, *op. cit.*, p. 39-40.

qu'avaient les Romains de choisir comme enseignes militaires des représentations animales. Il en conclut à l'instant que les animaux ainsi représentés étaient d'anciens totems et que les Romains ou leurs ancêtres ont passé par ce que l'on appelle aujourd'hui l'âge ou la période totémique. Le loup, le cheval, le sanglier, l'aigle, les herbes qui primitivement constituaient les *signa* manipulaires étaient à l'origine les totems des divers clans dont l'union et la fusion ont formé plus tard le peuple romain. Ainsi, parce qu'il y a de vagues ressemblances entre une coutume primitive de Rome et une coutume américaine ou australienne, M. Renel en conclut qu'une organisation religieuse et sociale identique a existé dans l'Italie centrale, en Amérique et en Australie.

A plusieurs reprises, sans doute, M. Renel s'est efforcé d'atténuer ses affirmations. « Parmi les faits qui viennent à l'appui de cette hypothèse [l'hypothèse d'un totémisme latin préhistorique], un des plus intéressants est l'existence et le culte des enseignes animales. Sont-elles d'origine totémique ? Nous serions très disposés à l'admettre et nous allons essayer de l'établir ; toutefois il demeure bien entendu qu'on ne saurait atteindre chez les Romains aucun fait totémique, et que celui que nous étudions n'est que le reflet d'une survivance[1]. » « Il faut éviter les identifications hâtives : ni les animaux représentatifs du clan ne deviennent par une évolution fatale des dieux anthropomorphiques, ni l'animal sacré d'un dieu classique n'est forcément un vieux totem désaffecté[2]. » « La lycanthropie et la tradition des hommes-loups, si vivace dans certains cantons de la Grèce, nous est encore une preuve de l'importance religieuse du loup. Il est évident, je le répète, que la plupart de ces faits ne sont pas proprement totémiques[3]. » « Le loup donnait des présages aux guerriers. Quand il pénétrait dans le camp, qui était une sorte de temple militaire, c'était un signe funeste ; il venait

1) *Op. cit.*, p. 42.
2) *Id.*, p. 74.
3) *Id.*, p. 76-77.

alors annoncer la mort à sa race. » [En note : J'entends que telle devait être l'interprétation primitive. Il est clair qu'à l'époque historique les présages donnés par le loup ne sont plus que de lointaines survivances[1].]

Malgré ces atténuations, en fait et dans tout le chapitre consacré aux *Enseignes primitives des Romains*, M. Renel a appliqué cette méthode sans réserve non seulement aux enseignes, mais à plusieurs autres sujets. Il est évident que pour M. Renel le totémisme latin préhistorique est beaucoup plus qu'une simple hypothèse : notre auteur est, on le sent, profondément convaincu de sa réalité. Et cela est si vrai qu'il en tire maintes conséquences, dont nous nous bornerons à dire qu'elles sont au moins inattendues.

On sait que Pline l'Ancien nous a transmis dans son énorme compilation une foule de recettes médicales plus ou moins saugrenues, qui n'étaient pas sans avoir dans l'antiquité quelque faveur, surtout chez les ignorants.

La graisse de loup, les excréments de ce même animal, la cendre de ces excréments mêlée à du miel, étaient des remèdes contre les maladies des yeux ; pour se débarrasser des fièvres intermittentes, on devait arracher l'œil droit d'un loup et, après l'avoir salé, le porter en amulette ; les dents de la bête se portaient aussi en amulettes. Le sang du cheval, le lait de la jument, l'urine, le crottin, l'écume de la bouche, les crins, les dents, etc., de ces animaux fournissaient des remèdes. Il en était de même de la graisse, du fiel, de l'urine, de la fiente des porcs ou des sangliers. Dans toutes ces superstitions, dans cette pharmacopée populaire, M. Renel voit des survivances totémiques : « Chaque animal, affirme-t-il, a une valeur magique propre ; et primitivement les remèdes qu'on en tirait ne pouvaient sans doute être efficaces que chez des hommes ayant avec lui des rapports religieux précis, des hommes de même sang, par exemple, quand il s'agit d'un totem »[2]. C'est également par des survivances totémiques

1) *Id.*, p. 80.
2) *Op. cit.*, p. 131.

que M. Renel explique les gentilices et les surnoms romains dérivés des noms d'animaux, tels que *Aper*, *Apricius*, *Apronianus*, *Aquilius*, *Aquilo*, *Buteo*, *Falco*, etc., etc.[1].

M. Renel n'est ni l'inventeur ni même l'apôtre le plus ardent de la méthode qui l'a conduit à de tels résultats. « Dès le début du XVIIIe siècle, écrit M. S. Reinach, les missionnaires français furent frappés de l'importance des totems dans la vie religieuse, sociale et politique des indigènes de l'Amérique du Nord. L'un d'eux, le Jésuite Lafitau, eut même l'idée, vraiment géniale pour l'époque, d'appliquer les faits de totémisme qu'il étudiait chez les Iroquois à l'interprétation d'un type figuré de la mythologie grecque, celui de la Chimère. Pendant les deux premiers tiers du XIXe siècle, missionnaires et voyageurs recueillirent un peu partout des faits analogues à ceux que l'on avait observés au XVIIIe siècle en Amérique. On s'aperçut également que des faits de même ordre avaient été signalés au Pérou dès le XVIe siècle et, bien plus anciennement, par les écrivains de l'antiquité classique, Hérodote, Diodore, Pausanias, Elien, etc. L'auteur de l'ouvrage célèbre sur le mariage primitif, Mac Lennan, proposa en 1869 de reconnaître des survivances des coutumes et des croyances totémiques dans un grand nombre de civilisations antiques et récentes. Il ne fut guère écouté. Vers 1885, la question fut reprise, avec plus de savoir et de critique, par MM. Robertson Smith et Frazer ; elle n'a pas cessé depuis d'être à l'ordre du jour de la science, mais plus particulièrement en Angleterre, où MM. Lubbock, Tylor, Herbert Spencer, Andrew Lang, Jevons, Cook, Grant Allen, s'en sont occupés ou s'en occupent encore[2]. » En France, c'est le savant directeur du Musée de Saint-Germain qui s'est consacré, avec une ardeur de néophyte, à la diffusion de cette méthode : il n'hésite pas à la formuler en ces termes : « ... Partout où les éléments du mythe ou du rite comportent un

1) *Op. cit.*, p. 118-119, p. 158-159.
2) S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, *I*, p. 9-10.

animal ou un végétal sacré, un dieu ou un héros déchiré ou sacrifié, une mascarade de fidèles, une prohibition alimentaire, le devoir de l'exégète informé est de chercher le mot de l'énigme dans l'arsenal des *tabous* et des *totems* »[1].

M. Renel n'a fait qu'appliquer à l'étude des enseignes légionnaires les principes mêmes de cette méthode.

III

En quoi exactement consiste cette méthode? quelles sont, si l'on peut ainsi parler, les opérations dont elle se compose?

A. La première opération est un rapprochement comparatif entre un rite grec, latin, égyptien, etc., et une coutume pratiquée soit aujourd'hui encore par certaines tribus australiennes ou africaines, soit au XVIe siècle et plus récemment par telles ou telles populations de l'Amérique précolombienne. On compare ainsi le culte que chacun des nomes de l'antique Égypte rendait à un animal sacré avec les témoignages de respect que telle tribu australienne donne à l'animal qui lui sert de totem; on compare l'interdiction hébraïque de manger de la chair de porc avec la répugnance que les clans totémiques ont à manger la chair de leurs totems; on compare les cérémonies des cultes égyptien, grec, romain, où l'on revêtait de la peau d'un animal sacrifié soit la statue, soit les prêtres ou les prêtresses d'une divinité avec la coutume qu'observent les hommes de certains clans totémiques de se parer tantôt de la dépouille complète de leur totem, tantôt de certains ornements, plumes, cornes, etc. provenant de cet animal; on compare les procédés divinatoires fondés en Grèce et en Italie sur l'observation des oiseaux avec la croyance répandue chez quelques peuplades océaniennes que les totems annoncent l'avenir aux hommes de leur clan; on compare les noms propres grecs et romains, dérivés de noms d'animaux, avec l'habitude que les clans totémiques et

1) Id., *Ibid*., p. VII.

les individus de ces clans ont de porter le nom de leurs totems; etc., etc. On obtient ainsi une série d'équivalences, d'analogies, plus ou moins exactes, plus ou moins précises, entre tels ou tels rites des religions de l'antiquité classique et tels ou tels usages observés chez les peuples organisés en clans totémiques.

B. On ne se borne pas à constater ces équivalences, ces analogies. On s'efforce de les expliquer. Il est impossible de songer à une transmission directe, s'opérant de peuple à peuple; il n'y a certainement pas eu emprunt des tribus australiennes aux peuples méditerranéens, ni des peuples méditerranéens aux tribus australiennes. D'autre part, il serait singulièrement téméraire ou paradoxal d'admettre entre les Aruntas de l'Australie et les Grecs, entre les Tlinkits de l'Amérique du Nord et les Italiotes, une communauté primitive comparable à celle des peuples de race aryenne. Si donc il y avait en Egypte, en Syrie, en Grèce, en Italie des rites comparables à ceux qui existent aujourd'hui encore chez diverses peuplades australiennes, on en conclut que les Égyptiens, les habitants de la Syrie, le Grecs, les Italiotes ont passé par la même organisation sociale, l'organisation totémique, et que ces rites sont à l'époque historique des survivances d'une période antérieure, sur laquelle d'ailleurs tout renseignement fait défaut. Cette conclusion n'est étayée par aucun document, par aucun indice, même le plus minime. Elle est obtenue par la seule déduction. M. S. Reinach proclame très haut le droit pour l'historien des religions d'user de la déduction et de la logique : « Assurément personne ne soutient plus, avec Hegel, que tout ce qui est rationnel soit réel; mais il est certain que tout ce qui est réel est rationnel. On peut donc, très légitimement, user de la déduction et de la logique pour reconstruire l'état d'une société qu'on connait seulement par quelques faits généraux ou par des survivances. C'est ce qui s'appelle faire de la paléontologie sociale. Aussi est-il parfaitement licite de parler du totémisme ou du matriarcat des Grecs ou des Celtes, alors que les Grecs ou les

celles que nous fait connaître l'histoire n'étaient pas totémistes et ignoraient la filiation utérine »[1]. On se transporte ainsi très aisément par la pensée dans une société totémique, que l'on croit et que l'on affirme avoir précédé, de plus ou moins de siècles, l'organisation sociale des temps historiques chez les peuples riverains ou voisins de la Méditerranée.

C. On ne s'en tient même pas là. On se laisse entraîner à généraliser bien davantage. Outre les faits précis et particuliers, outre les rites bien définis qu'il est possible et intéressant de comparer avec des usages également précis et particuliers, avec des coutumes également bien définies constatées chez tels ou tels clans totémiques, on s'empare, on prétend avoir le droit de s'emparer de tous les cas où un animal, un végétal, même un objet inanimé joue un rôle, tient une place quelconque dans un mythe ou dans un rite religieux. Un totem en effet peut être un animal, un végétal, un objet inanimé. Dès lors le totémisme devient l'explication universelle de tous les détails de la religion et du culte. Sans doute, M. S. Reinach reconnaît que « le système des tabous et des totems n'est pas une clef bonne à ouvrir toutes les serrures » ; mais nous nous demandons quelles sont les serrures qu'on n'essaiera pas d'ouvrir à l'aide de cette clef, quand nous lisons quelques lignes plus bas cette phrase déjà citée précédemment : « *Partout où les éléments du mythe ou du rite comportent un animal ou un végétal sacré, un dieu ou un héros déchiré ou sacrifié, une mascarade de fidèles, une prohibition alimentaire, le devoir de l'exégète informé est de chercher le mot de l'énigme dans l'arsenal des tabous et des totems.* »

Voilà, si nous ne nous trompons pas, en quoi consiste la méthode nouvelle, que M. Renel, avec MM. S. Reinach et Durkheim, après les érudits et les savants anglais dont les noms sont mentionnés plus haut, s'est efforcé de mettre en pratique. Il nous semble que cette méthode suppose divers

1) S. Reinach, *op. cit.*, p. 84.

postulats. Ce sont ces postulats qu'il convient d'examiner maintenant. S'ils sont fragiles ou incertains, la méthode elle-même s'écroule avec eux.

IV

Le premier, le plus important de ces postulats, celui sur lequel tout le raisonnement repose, peut être ainsi formulé : « L'organisation en clans totémiques est une forme sociale nécessairement antérieure, dans l'évolution de l'humanité, aux formes sociales qui caractérisaient les peuples de l'antiquité classique ».

Peut-on admettre sans discussion la vérité de ce postulat? Nous ne le pensons pas. Il n'est nullement certain pour nous que les populations totémiques soient des populations primitives, et non pas des populations dégénérées.

Au début d'un article fort important publié en 1899 dans le *Fortnightly Review* sous le titre *The origin of totemism*, M. Frazer, pour prouver que les Australiens sont bien des primitifs, mentionne l'idée qu'ils se font de la conception : « Dans l'opinion de ces sauvages, écrit-il, toute conception est ce que nous avons l'habitude d'appeler une immaculée conception ; elle a pour cause l'entrée d'un esprit dans le corps de la mère, indépendamment de toute union sexuelle. Un peuple aussi ignorant de la plus élémentaire des lois naturelles est vraiment au dernier degré de l'échelle parmi les sauvages [1] ». La conclusion de M. Frazer nous semble fort discutable. Quelle idée trouvons-nous à la base de cette croyance australienne? C'est l'idée de la transmigration du principe vital immatériel, de l'âme. Est-ce là une idée *primitive*? Et s'il nous plaisait d'opposer hypothèse à hypothèse, ne pourrions-nous pas nous demander si cette idée n'est pas, au contraire, la survivance déformée, l'écho lointain et dénaturé de quelque philosophie spiritualiste?

1) *Fortnightly Review*, 1899, p. 649.

Voici encore une autre théorie de M. Frazer. Dans la 2e édition anglaise du *Golden Bough*, ce savant a exprimé sur l'origine du totémisme une opinion qui sans doute paraît avoir été sérieusement ébranlée depuis lors, mais qui n'en est pas moins intéressante pour la question qui nous occupe. La conception fondamentale du totémisme se rattacherait, d'après cette théorie, à l'idée de l'âme extérieure; le totem serait l'animal, le végétal ou l'objet inanimé dans lequel un individu pourrait déposer son âme, afin de se rendre invulnérable; et cependant cette âme, ainsi enfermée dans un être ou un objet extérieur et lointain, conserve des relations très étroites avec le corps auquel elle appartient. Si l'être ou l'objet où elle se trouve enfermée subit quelque atteinte, l'individu, à qui elle appartient, souffre; si cet être ou cet objet est détruit, l'individu meurt[1]. Dans cette hypothèse, le totémisme aurait pour condition nécessaire la croyance à l'existence de l'âme distincte du corps, capable de sortir de ce corps tout en continuant à l'animer, et d'exercer sur lui, à quelque distance que ce soit, une action toute-puissante. En vérité, de telles idées sont-elles primitives? Et n'avons-nous pas le droit de contester l'affirmation d'après laquelle l'organisation sociale, à laquelle elles sont nécessaires, est forcément antérieure, dans l'évolution de l'humanité, à l'organisation sociale des Égyptiens, des Syriens, des Grecs, des Italiotes de l'antiquité classique?

De ces observations, nous conclurons, non pas que l'organisation totémique correspond à une période de décadence, mais qu'il est téméraire d'en affirmer *a priori* le caractère primitif.

D'autre part possédons-nous des indices concrets qui nous permettent de déterminer au moins approximativement la place de l'organisation totémique dans l'histoire de la civilisation? Des observations ont-elles été faites, qui aient permis de voir dans quel sens, vers quelle forme nouvelle évo-

1) *Le Rameau d'or*, trad. franç., t. II, p. 327 et suiv.

luaient les clans totémiques, ou encore de quelle forme sociale ils étaient partis pour aboutir au totémisme?

Certains clans totémiques, dans l'Amérique du Nord, sont connus, sinon étudiés, depuis près de trois siècles. Il ne semble pas qu'une évolution se soit produite chez ces tribus, qu'il s'y soit marqué une tendance à passer du totémisme à la zoolâtrie ou au thériomorphisme. On dira sans doute que la période d'observation est encore trop courte, et que d'autre part l'influence européenne a fait passer directement maints individus de ces clans totémiques au monothéisme chrétien. Il n'en demeure pas moins vrai que, sur le seul champ d'études un peu étendu que l'on possède, on n'a pu relever aucun indice favorable à la thèse, d'après laquelle le totémisme serait une conception religieuse nécessairement antérieure au polythéisme tel qu'il a existé chez la plupart des peuples de l'antiquité classique.

En outre, quelques observations particulières ont été faites, quelques idées personnelles ont été émises qui sont nettement contraires à la thèse totémiste.

La seule population organisée en clans totémiques, qui ait été observée scientifiquement, est celle des Aruntas de l'Australie centrale. On sait avec quel soin, quel souci d'exactitude et de précision, les usages des Aruntas ont été décrits par MM. Spencer et Gillen[1]. Or il résulte, sans aucune contestation possible, de leurs travaux, que les Aruntas possèdent des traditions suivant lesquelles leurs ancêtres n'observaient aucune des règles totémiques actuellement en vigueur dans cette tribu. Par exemple, chez les clans dont l'Emou est aujourd'hui le totem, les traditions de ces clans représentent les ancêtres comme ayant toujours eu et pratiqué le droit de manger cet animal. De même, la règle de l'exogamie n'était pas observée; un homme épousait toujours une femme de son propre clan. Et M. Frazer, après avoir rappelé ces traditions, conclut : « Ainsi les tribus de l'Australie centrale ont

1) *The Native Tribes of central Australia*, Londres, 1899.

des traditions très nettes, très précises, d'après lesquelles jadis leurs ancêtres tuaient et mangeaient leurs totems, et épousaient toujours des femmes de leur propre clan totémique[1]. » Qu'est-ce à dire, sinon que le totémisme n'existait pas chez les ancêtres des Australiens actuels? La gravité de ces observations n'a point échappé à M. S. Reinach : il s'est efforcé d'en détruire l'impression. A propos des traditions recueillies par MM. Spencer et Gillen, il se contente de dire : « Que valent de pareilles traditions? Rien ou peu de chose. » En vérité, c'est là faire trop bon marché des documents. M. S. Reinach, qui accorde pleine et entière confiance aux récits des Jésuites du xviii[e] siècle sur l'organisation religieuse et sociale des indigènes de l'Amérique du Nord[2], ne veut tenir aucun compte des traditions que les Aruntas possèdent sur leurs propres ancêtres : est-ce là une méthode vraiment critique et scientifique? Pour nous, ce qui ressort sans aucun doute des observations faites et des traditions recueillies par MM. Spencer et Gillen, c'est que chez les Australiens, ou du moins dans certaines tribus australiennes, le totémisme est de date récente et que l'organisation proprement totémique y a succédé à des formes sociales où les règles caractéristiques du totémisme n'étaient pas observées. Le totémisme est donc loin d'être un état social primitif.

Cette conclusion n'est-elle pas, dans une certaine mesure, confirmée par l'idée que M. Frazer a développée dans la 2[e] édition du *Golden Bough* sur l'origine des totems de clans, idée qui dérive d'ailleurs assez nettement de sa théorie, citée plus haut, sur l'origine de la conception totémique elle-même? D'après M. Frazer, le totem du clan, par suite l'organisation sociale en clans totémiques, ne serait qu'une extension, une généralisation du totem individuel. Dans certaines tribus africaines, chez certains peuples indigènes de l'Amérique, chaque individu se croit protégé spécialement par un

1) *Fortnightly Review*, 1899, p. 655 et suiv.
2) *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, p. 9

animal qu'il appelle son *nagual*, son *idhlozi*, etc.[1]. Qu'au lieu de protéger un seul individu, l'animal soit censé protéger un groupe tout entier, le totem individuel se transforme aussitôt en totem de clan. Le clan s'impose à l'égard de cet animal les mêmes devoirs que l'individu à l'égard de son *nagual*, de son *idhlozi*, etc., etc. Ainsi le totémisme proprement dit, le totémisme de clan serait logiquement et historiquement postérieur au totémisme individuel. Or l'idée, qui se trouve au fond du totémisme individuel, est aisée à retrouver chez les divers peuples de l'antiquité classique : c'est l'idée que chaque individu est placé sous la protection d'un être puissant et bienveillant, qui se manifeste le plus souvent sous la forme d'un animal. Le *genius* latin, le δαίμων grec n'étaient-ils pas en général représentés par un serpent? Si la théorie de M. Frazer est juste, si vraiment la forme la plus ancienne du totémisme est le totémisme individuel, nous sommes en droit de dire que les Grecs et les Latins ont connu celle-là à l'époque historique, mais qu'ils n'ont point connu le totémisme collectif parce que leur évolution sociale et religieuse s'est faite autrement, dans un autre sens, dans une direction différente.

Mais nous ne voulons rien affirmer en cette matière. Il serait contraire à notre méthode et à notre conception de l'histoire de substituer des affirmations hypothétiques aux affirmations que nous contestons précisément parce qu'elles sont hypothétiques. Nous nous sommes seulement efforcés de montrer que le caractère primitif ou antérieur du totémisme n'est rien moins que prouvé. Il n'est pas non plus certain que les tribus totémiques soient des populations primitives. La vie sauvage qu'elles mènent n'est pas un argument en faveur de cette thèse. Nous avons rencontré en Tunisie, dans les riches plaines qu'arrose la Medjerda, presque sur l'emplacement de villes antiques où s'élevèrent de magnifiques monuments, des indigènes qui ne savaient même pas leur âge. Ils étaient,

1) *Le Rameau d'or*, trad. franç., t. II, p. 515 et suiv.

non point des primitifs, mais bien des dégénérés. Cette décadence ne pourrait-elle pas être également constatée en Asie-Mineure, dans les vallées du Tigre et de l'Euphrate, sur les plateaux mexicains et péruviens ?

Le premier, le plus important des postulats, sur lesquels repose la méthode totémistique, est donc singulièrement fragile. Il n'est pas prouvé que l'organisation totémique soit, dans l'évolution sociale et religieuse de l'humanité, une forme primitive, ou du moins antérieure à la plupart des autres formes aujourd'hui connues. Il n'est pas davantage prouvé que les tribus organisées en clans totémiques soient des populations en enfance ; elles pourraient tout aussi bien être des peuples dégénérés.

*
* *

Mais, même en admettant comme suffisamment solide ce premier postulat, un second postulat en dérive tout aussitôt. Le voici : « Tous les peuples, dans tous les pays du globe, ont passé par le totémisme ». Sans ce postulat, en effet, il est impossible de considérer comme survivances d'une organisation totémique disparue, les mythes et les rites de l'antiquité classique où il est question soit d'un animal, soit d'un végétal sacré. Ce second postulat est-il moins fragile que le premier? Peut-il se justifier *a priori* ou *a posteriori* en matière religieuse et en matière sociale ?

A priori, il nous semble que ce postulat implique la méconnaissance d'une des lois les mieux démontrées aujourd'hui de l'évolution historique, à savoir l'influence du milieu, des conditions géographiques sur la vie et l'organisation des groupements humains. Pour affirmer que partout, dans tous les pays du globe, le totémisme a existé comme il existe encore de nos jours dans certaines régions de l'Amérique et en Australie, il faut ne tenir aucun compte de l'action que le milieu a pu et dû exercer sur l'organisation sociale de la vie collective ; il faut admettre que partout cette organisation

a passé par les mêmes stades, se succédant dans le même ordre. On concède seulement que l'évolution a été ici plus lente, là plus rapide ; mais on affirme que les Grecs ou leurs ancêtres ont traversé la même phase où les Aruntas sont arrêtés maintenant ; que les populations de l'Italie ont franchi l'étape à laquelle les Peaux Rouges étaient arrivés au XVIe et au XVIIe siècle ; que les Égyptiens ont connu les mêmes cadres sociaux dans lesquels les Polynésiens étaient hier ou sont encore aujourd'hui confinés. A un fait général mis en lumière grâce à un nombre considérable d'observations concrètes et particulières, on oppose une pure hypothèse, fondée sur une déduction d'apparence logique. Nous estimons qu'un tel raisonnement est non seulement vain, mais même singulièrement dangereux en histoire.

A posteriori, quelques indices précis nous permettent de considérer ce postulat comme insoutenable. Et d'abord, le totémisme est loin d'exister dans toutes les populations sauvages de notre époque. M. Mauss, dont on ne suspectera pas les opinions en cette matière, écrivait en 1900 dans l'*Année Sociologique* : « Le totémisme, dans ses formes accusées, ne se retrouve, à notre connaissance, que dans une aire géographique restreinte et il reste que son universalité n'est pas démontrée »[1]. En Afrique, par exemple, il y a très peu de clans totémiques. Par conséquent, il est inexact d'affirmer que tous les peuples ont dû passer par le totémisme, à un moment quelconque de leur évolution sociale et religieuse. Il y a d'autres formes de la pensée religieuse primitive, par exemple le fétichisme et l'animisme.

En second lieu, on connaît suffisamment aujourd'hui le développement social et l'évolution religieuse de la plupart des peuples aryens pour discerner s'ils ont tous passé par les mêmes phases de développement social et religieux. Oserait-on par exemple affirmer que ce développement s'est fait exactement dans les mêmes conditions chez les Germains ou

1) *Année Sociologique*, IV (1899-1900), p. 164.

les Scandinaves et chez les Latins, chez les Celtes et chez les Grecs? Voudrait-on reconstituer l'histoire sociale primitive des populations de la Grèce d'après ce que l'on sait de l'organisation sociale des Gaulois? Se permettrait-on de combler avec des éléments empruntés à la Germanie les lacunes qui existent encore dans notre connaissance des institutions sociales des plus anciens habitants de l'Italie? Et cependant, s'il est un résultat incontestable de la philologie comparée, c'est la démonstration de l'unité ethnographique, de la parenté originelle des divers peuples aryens. Allons même plus loin : ne sait-on pas combien l'organisation religieuse et sacerdotale de la cité romaine diffère des institutions religieuses et sacerdotales des villes grecques? Bien téméraire paraîtrait l'historien qui voudrait conclure de celle-ci à celle-là. Voilà des faits qui prouvent, à nos yeux, toute la vanité et tout le péril des efforts tentés pour reconstruire, d'après l'état social et religieux des Aruntas et des Peaux-Rouges, la prétendue période totémique des religions de l'antiquité classique.

C'est donc encore un postulat plus que fragile que celui qui admet l'universalité du totémisme. Or ce postulat n'est pas moins nécessaire que le premier à la méthode de paléontologie sociale, si ardemment prônée par M. S. Reinach et ses disciples.

*
* *

Voici, enfin, un troisième postulat, qu'il suffira d'indiquer pour en faire apparaître aussitôt l'importance : « Le totémisme est un système social et religieux, dont les caractères essentiels sont parfaitement connus. » Il faut en effet admettre ce postulat, pour pouvoir appliquer la méthode chère à M. Renel : sinon, on conclurait, non pas du connu à l'inconnu, mais de l'inconnu ou tout au moins de l'incertain à l'inconnu.

Ce postulat a-t-il plus de valeur que les précédents? Il

serait paradoxal de le soutenir aujourd'hui, après toutes les discussions et toutes les controverses auxquelles a donné lieu le totémisme. Il nous paraît inutile d'entrer dans le détail de ces discussions et de ces controverses. Qu'il nous suffise de rappeler les interprétations successives que M. Frazer, avec sa conscience et sa bonne foi vraiment admirables, a données de l'origine et de la vraie nature du totémisme; les exégèses savantes et subtiles de MM. Durkheim et S. Reinach; la théorie récente de M. A. Lang. Signalons enfin la contradiction flagrante entre la croyance le plus généralement admise au caractère primitif du totémisme et l'opinion de Marillier, que le totémisme, loin d'être un point de départ est plutôt un aboutissement, une sorte d'impasse des concepts religieux; que sous sa forme achevée, il est rebelle à tout progrès[1]. Rappelons enfin, pour montrer combien il est prématuré de vouloir, suivant l'expression de M. S. Reinach, « formuler le Code du Totémisme », que la première étude vraiment scientifique d'une tribu totémique, l'étude de MM. Spencer et Gillen sur les Aruntas, a suffi pour modifier très sensiblement les idées précédemment exposées et soutenues en matière de totémisme par des juges aussi compétents que M. Frazer. En vain MM. S. Reinach et Durkheim se sont efforcés de prouver que les observations de MM. Spencer et Gillen ne portaient pas aux idées reçues un coup aussi grave qu'il avait paru d'abord. Il n'en demeure pas moins ceci : jusqu'à la publication du livre des deux voyageurs anglais, on admettait « que le totémisme est caractérisé par deux faits essentiels : 1° Le respect de la vie du totem, qui n'est ni tué ni mangé, sinon dans des circonstances exceptionnelles, où les fidèles communient et s'imprègnent de divinité en le mangeant; 2° L'exogamie, à savoir la défense pour le porteur d'un totem d'épouser un individu ayant le même totem, c'est-à-dire appartenant au même clan totémique[2]. »

1) *Revue d'histoire des Religions*, t. XXXVI, p. 208 et 321 ; t. XXXVII, p. 204 et 345.

2) S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, p. 79.

Or, chez les Aruntas, tribu totémique, MM. Spencer et Gillen ont constaté que « n'existent ni le respect de la vie du totem ni l'exogamie des clans[1]. » Ainsi les premières observations poursuivies avec méthode par deux hommes de science ont démontré que deux caractères considérés comme essentiels du totémisme ne l'étaient point ou du moins l'étaient bien moins qu'on ne pensait auparavant.

Les subtilités les plus ingénieuses seront impuissantes à atténuer la portée d'un tel fait. Ce que nous voulons en retenir, c'est qu'il est parfaitement imprudent d'affirmer que le totémisme soit dès maintenant connu avec assez de précision pour fournir une méthode d'exégèse mythologique et religieuse applicable aux cultes de l'antiquité classique. Le terrain est en vérité trop mouvant encore, il a été trop imparfaitement sondé pour qu'un historien conscient des nécessités de sa tâche et de ses devoirs essaye d'y édifier un système d'interprétation. Au total, quel est à l'heure actuelle le bilan réel des études entreprises, par maints savants sur le totémisme? 1° une masse abondante de faits concrets, observés objectivement surtout en Amérique et en Australie ; ces faits sont différents, parfois même contradictoires ; 2° diverses hypothèses explicatives, qui ont varié, à mesure que de nouveaux faits venaient s'ajouter aux faits antérieurement connus, et dont aucune ne rend vraiment compte de la totalité des faits observés. Soyons donc prudents ; ne nous évertuons pas, avec ces seuls matériaux, à vouloir forger une clef qui ouvre, non pas même toutes les serrures, mais beaucoup de serrures à la fois.

V

Ainsi les trois postulats, nécessaires à la méthode d'exégèse mythologique fondée sur le totémisme, nous paraissent être fragiles ou contestables. On en conclura avec raison

1) Id., *ibid.*, p. 80.

que cette méthode elle-même est fort dangereuse. Dès lors, dans l'état actuel de la science, il est préférable, il est sage de l'écarter. Il convient d'étudier les faits totémiques à part; il faut essayer de reconnaître si le totémisme, au delà des différences, au delà même des contradictions apparentes depuis longtemps signalées, ne se fonde pas sur quelque principe général, mais il sera nécessaire de ne considérer ce problème comme résolu qu'après la découverte d'un principe qui rendra compte, sérieusement et sans entorse, de tous les faits observés. Jusqu'au moment où cette découverte sera faite, tout historien des religions, qui voudra faire œuvre vraiment historique, devra s'abstenir d'expliquer par de prétendues survivances d'un totémisme antérieur les rites et les mythes encore obscurs de l'antiquité classique. La méthode historique a ses exigences, ses rigueurs, ses limites. N'est-il pas remarquable que l'exégèse, fondée sur le totémisme, ait été surtout admise et pratiquée par des philologues, des littérateurs et des philosophes, surtout critiquée par des historiens?

M. S. Reinach n'a point dissimulé qu'il avait mis au service de cette exégèse nouvelle une « propagande de néophyte[1] ». C'est sans doute à cette ardeur d'apôtre qu'il faut attribuer une phrase, d'une sévérité bien imprudente, échappée à sa plume : « *Agir autrement, après les résultats acquis* [c'est-à-dire, ne pas recourir aux tabous et aux totems pour expliquer divers mythes et rites de l'antiquité classique], *c'est tourner le dos à l'évidence, je dirais presque à la probité scientifique*[2] ». Nous nous permettrons, à la fin de cette étude, de lui répondre respectueusement : « Dans l'état actuel de nos connaissances, faire du totémisme le fondement d'une exégèse mythologique et religieuse, c'est méconnaître les règles les plus élémentaires de la méthode historique ».

J. Toutain.

1) *Op. cit.*, p. vi.
2) *Ibid.*, p. vii.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Walter William Skeat, et Charles Otto Blagden. — **Pagan races of the Malay Peninsula**. In two volumes. — London, Macmillan and C^e, 1906, 2 vol. in-8° de xl-724 et x-855 pp., nombreuses illustrations et cartes.

Les circonstances ne nous ont pas permis, comme nous l'espérions, d'être des premiers à saluer cet excellent livre, du moins sommes-nous assuré de n'être pas le dernier à dire le bien que nous en pensons. Tout lecteur lui est vite gagné par la richesse et la sûreté de sa documentation, l'ingéniosité de ses hypothèses, la prudence de ses conclusions et l'heureuse alliance d'une méthode rigoureuse et d'un style élégant, plein d'une verve discrète et sans la moindre pédanterie.

Les deux auteurs, MM. Skeat et Blagden, présentent leur œuvre avec une modestie qui ne doit pas faire illusion sur sa valeur : « Ce livre est essentiellement une compilation de sources variées, mais il diffère de la plupart des livres de cette espèce d'abord parce qu'il est basé sur un grand nombre de matériaux jusqu'ici inédits ou accessibles seulement par voie d'information privée ; ensuite parce qu'il a été composé avec une connaissance spéciale du sujet et dans un esprit critique ».

C'est donc, on le voit, une compilation si l'on veut, mais susceptible d'une réelle originalité puisqu'elle jette dans la circulation nombre de documents nouveaux relatifs aux « races païennes », c'est-à-dire non-islamisées, de la Péninsule malaise, qu'elle est due à deux anciens fonctionnaires de l'administration coloniale britannique ayant vécu, pourrait-on dire, leur sujet et par l'appoint des plus sérieuses connaissances scientifiques et linguistiques, pouvant contrôler ce qui a été écrit sur la matière, le rejeter ou l'assimiler à leurs propres constatations.

Le tome Ier débute par une bibliographie très copieuse de tout, ou presque tout ce qui a été écrit sur les populations demi-civilisées de la Péninsule malaise. La notice qui précède cette bibliographie a soin de nous avertir du degré de créance que l'on doit ajouter aux auteurs des ouvrages cités. En première ligne viennent les fonctionnaires, missionnaires (principalement des missionnaires catholiques français), les savants, les colons qui ont étudié ces races sur place ; puis les savants de cabinet dont les lectures et les déductions sont parfois étonnamment fécondes ; enfin la classe, d'ailleurs infiniment plus restreinte qu'on ne pourrait le croire, des voyageurs hâbleurs ou ignorants, vagues Tartarins scientifiques, dont les récits sont surtout propres à induire en erreur ceux qui les lisent.

Le terrain ainsi déblayé par cette classification, MM. S. et B., dans une excellente description, nous présentent la Péninsule malaise avec sa jungle, sa flore, sa faune et ses races variées. C'est aux plus misérables, mais aussi aux plus curieuses pour l'ethnographe, à celles que le vulgaire traite de « sauvages » que les auteurs se sont spécialement attachés.

Trois grands groupes peuvent être déterminés à travers les dénominations variées des multiples tribus : les SEMANGS qui seraient les Négritos de la Péninsule ; les SAKAIS qu'on pourrait ranger parmi les Dravido-Australiens et les JAKUNS, malaisiens aborigènes métissés de Blandas, Bésisis, Mantras et Udai, eux-mêmes beaucoup plus mélangés encore.

En ce qui concerne le problème si ardu de l'origine et des affinités de ces races, MM. S. et B. repoussent bien entendu la vieille théorie pan-négrito et la non moins romanesque hypothèse de Vaughan-Stevens qui découvrit dans les Semangs les descendants des esclaves nègres traînés à sa suite par Alexandre le Grand. Wallace, Waitz et le Dr Hamy ont fait depuis longtemps raison de ces rêveries.

Les auteurs des *Pagan races* admettent en toute sécurité : 1° que les sauvages de la Péninsule malaise se ramènent à des types faciles à distinguer ; 2° que le type négrito trouvé parmi les Semangs est tout à fait distinct de celui des vrais nègres et des Papous. Ces Semangs, qui constituent un des groupes anthropologiques les plus intéressants de la Péninsule malaise, sont des négroïdes de petite taille et probablement le dernier vestige de la race qui a habité tout le sud de l'Asie. Ils ne sauraient être regardés comme des nègres dégénérés, et sont assez proches, autant que les observations anthropologiques peuvent per-

mettre de le dire, des négritos des Philippines et des pygmées africains. Le jour où sera démontrée l'existence encore très controversable de négritos à Bornéo, on aura reconstitué la chaîne qui unit les Semangs de la Péninsule malaise aux négritos des Philippines.

Pour les Sakais, le problème aussi ardu reste encore pendant : le P. W. Schmidt, se basant sur les affinités linguistiques veut les identifier aux peuplades d'origine môn-khmère. Virchow les regarde comme un rameau éloigné du groupe auquel appartiennent les Tamouls, les Veddas, les Korumbas et les Australiens.

Pour les Jakuns, les auteurs d'après l'indice crâniologique et le caractère de la chevelure, en font de proches parents non civilisés des Malais.

Un appendice, où sont déterminés de façon méthodique les caractères physiques propres aux trois groupes, met sous les yeux du lecteur tous les éléments de ce problème si complexe et si décevant de l'origine des races et, par suite, permet de mieux apprécier la prudence et la conscience avec lesquelles il a été traité par MM. S. et B. Le nombre d'indigènes afférents à ces divers groupes est établi avec la même circonspection : les auteurs l'empruntent au *Census* de 1901 en faisant remarquer combien le nomadisme, la dissémination des individus, rendent les chiffres officiels mêmes incertains. Le même fait a été observé en ce qui concerne les populations demi-civilisées de l'Indo.Chine française. Le nombre des aborigènes de la Péninsule malaise, d'après le *Census* ne dépasse pas 18.574.

Après avoir réparti les groupes, fixé leurs caractères physiques, MM. S et B. décrivent leurs mœurs et coutumes avec la plus minutieuse et pittoresque exactitude. On sent à chaque ligne une connaissance personnelle des choses dont ils parlent. Tout le premier volume est en outre consacré à la description de la nourriture (y compris les stimulants et les narcotiques en usage), les vêtements, l'habitation, les occupations (chasse, pêche, cueillette, culture, commerce, industrie), l'art et l'organisation sociale des trois groupes respectifs.

Le deuxième volume nous initie à leurs religions, à leurs coutumes superstitieuses relatives à la naissance, à la puberté, au mariage, à la mort, à leurs fêtes, musique et chants, à leur folk-lore, etc. Il y a là une mine d'observations et de points de comparaisons très précieuse pour l'ethnographe. Enfin une dernière partie, fort volumineuse et due exclusivement à M. Blagden, traite du langage de ces races, de son état présent, à venir, de ses tabous et autres formes spéciales, de son passé et de ses re-

lations avec les autres dialectes. Un appendice, vocabulaire comparatif des dialectes aborigènes qui ne comporte par moins de 262 pages de petit texte, des notes explicatives, bibliographiques et grammaticales et des index complètent cette étude linguistique de tous points remarquable.

Une première difficulté pour la mener à bien est le nombre considérable des dialectes aborigènes dont l'aire ne dépasse pas souvent le clan ou la famille et leur absence de fixation par l'écriture, les tribus qui s'en servent, d'un degré très inférieur de civilisation, ignorant encore l'art d'écrire. Tous ces dialectes se sont naturellement pénétrés les uns les autres, mais en gardant chacun un caractère assez tranché pour être intelligible seulement à la communauté qui le parle. Leur nombre, le fait de n'être pas écrits, leur minime sphère d'importance, leur contamination réciproque et surtout la progressive absorption des aborigènes par les tribus malaises plus civilisées font que presque tous ces dialectes sont en voie de disparition. Graduellement, ils sont évincés par un malais plus ou moins altéré suivant la tribu qui l'adopte. En somme, condamnés déjà à une existence fort précaire, ils laissent fatalement la place à cette langue malaise, souple et vivace, qui tend à devenir celle de toute la Péninsule malaise.

La paix de plus en plus grande dont jouit la contrée, et qui augmente la sécurité matérielle des indigènes, est un élément nouveau de destruction pour leur vie dialectale : ils subissent davantage la pénétration et l'ascendant des Malais dont ils imitent les coutumes et apprennent la langue pour les échanges plus fréquents grâce à la pacification de la Péninsule. Les « races païennes » deviennent bilingues et l'habitude de se servir du malais rejette lentement dans l'oubli leur propre idiome. Dans des circonstances analogues, même observation peut être faite pour les Moïs ou « sauvages » de l'Indo-Chine voisins du Laos, du Cambodge, de l'Annam ou du pays cham qui parlent à la fois le laotien, ou le khmer, ou l'annamite, ou le cham et leur propre dialecte et cela au détriment de ce dernier.

Les Jakuns ont si complètement abandonné le leur pour le malais que, Logan l'avait déjà constaté, sans la persistance d'un langage artificiel réservé à certaines occasions ou à la recherche de certains produits de la jungle et sans leur prononciation particulière du malais, on aurait pu croire qu'ils avaient toujours parlé celui-ci. De même les Chams de l'Indo-Chine se servent encore d'un langage spécial, lors de la recherche du bois d'aigle, qui renferme des termes inconnus au cham et aux langues ou dialectes des populations voisines.

M. B. après avoir ainsi montré l'avenir, ou plutôt le manque d'avenir des dialectes sauvages, en avoir tenté la classification, délimité les frontières respectives, s'est attaché à la question si intéressante des tabous verbaux, des formes de langues spéciales, comme la curieuse « langue du camphre » à Johore. Logan, qui s'en occupa le premier, veut voir là une création tout artificielle; Miklucho-Maclay la considère comme une survivance des anciens dialectes jakun: Lake et Kelsall se rangent à son opinion sans méconnaître le caractère factice de ce jargon. M. B. trouve leurs solutions satisfaisantes, sans croire toutefois la cause entendue. Il s'applique surtout à montrer que les langages de cette espèce sont bien plus répandus dans l'Asie orientale et dans l'Archipel Indien qu'on ne l'avait cru d'abord et pense qu'une étude sérieuse devrait être tentée pour en saisir le mode de construction.

Quant à leur origine, M. B. y voit avec raison une tendance des races malayo-polynésiennes — commune à d'auters races d'ailleurs — à spécialiser leur langage dans des circonstances déterminées, en substituant au mot usuel un mot hors d'usage ou différent, non comme on l'a cru, dans un désir de lucre, pour exclure toute compétition possible, mais par une respectueuse crainte des pouvoirs supérieurs, soit humains, soit naturels ou surnaturels qui implique à leur égard une sorte d'étiquette, une terminologie honorifique bien distincte.

Dans le cas des Jakuns, c'est l'esprit du camphre qu'il s'agit de se rendre propice et le langage tabou ne représente qu'une partie des mesures rituelles nécessaires en la circonstance : sans les bains et purifications, les abstinences de mets des chercheurs de camphre, les offrandes à chaque repas à l'esprit redouté, il resterait inefficace. En outre ce langage doit être employé non seulement par les chercheurs mais encore par les gens restés au village ; vieillards, femmes, enfants, pendant toute la durée de l'expédition. Nous retrouvons une conception et un ritualisme analogues chez les Chams de l'Indo-Chine pour la récolte du bois d'aigle et, d'une façon moins marquée, chez d'autres Indo-Chinois qui, par exemple, substituent, à la chasse, un autre nom à celui de l'animal poursuivi, lui font une offrande, s'expriment par gestes convenus ou mots spéciaux et gardent certaines observances. Au point de vue de la méthode de formation des langages tabous, M. B. montre qu'ils usent tous des sept procédés suivants : l'usage du mot archaïque au lieu du mot courant quand il en existe un doublet ; la modification du mot de propos délibéré; l'emploi d'un synonyme rare ou obsolète, entièrement distinct d'aspect, de quelque terme usuel ; celui d'un synonyme

tiré d'une langue étrangère ; la métaphore ; la périphrase descriptive ; enfin une forme secondaire de métaphore basée sur un changement de sens et participant à tous les procédés énumérés ci-dessus.

Un chapitre entier est consacré à l'histoire encore si obscure des idiomes des *Pagan races* de la Péninsule malaise et à leurs relations avec les langues voisines : il fournit à M. B. matière à d'intéressantes remarques sur les emprunts de mots malais faits par les aborigènes et les altérations de prononciation que ces mots subirent et qui nous permettent de les saisir tels qu'on les articulait à l'époque où ils furent transcrits pour la première fois au moyen de l'alphabet arabe. Mais l'auteur s'attache surtout à préciser la parenté des dialectes qu'il étudie avec le grand groupe linguistique môn-annam ou môn-khmèr, encore si peu connu, et qui a offert ces dernières années au P. W. Schmidt un champ d'étude tout à fait nouveau.

La famille môn-khmèr paraît jusqu'ici comprendre d'abord le môn ou pégouan presque éteint dans la basse-Birmanie — connu aussi par son sobriquet birman de *talaing* —, le khmèr ou cambodgien, l'annamite et un nombre infini de dialectes non écrits et que parlent les tribus plus ou moins civilisées des contrées boisées de l'Indo-Chine méridionale et centrale, notamment le long des frontières du Cambodge, de l'Annam, du Laos et du Siam, où elles sont disséminées parmi les populations taï ou tibéto-birmanes. Le P. W. Schmidt veut y faire entrer aussi le cham. D'accord avec lui sur l'étroite parenté de ce dernier idiome avec le groupe môn-annam, nous avons néanmoins cru pouvoir, avec le Dr Kern, le rattacher au groupe malayo-polynésien ou, comme dit le P. Schmidt, austronésien. Sans entrer dans des détails ici hors de propos, les travaux linguistiques récents montrent qu'il ne serait pas impossible de concilier les deux opinions.

Le groupe môn-annam ou môn-khmèr comprend donc une série de langues qui en dehors de leur intérêt historique général, en tant que véhicules très anciens de culture littéraire de l'Indo-Chine, sont curieuses à étudier à cause de leur évidente affinité avec les dialectes de Nicobar, le khasi, le munda ou kolarien ; pour leurs analogies avec la famille malayo-polynésienne et leurs nombreux points de contact avec les langues du nord de l'Indo-Chine : tibéto-birman, kareng, chinois, etc. L'auteur présente ces diverses phénomènes et étudie la structure du môn-khmèr sans tirer de conclusion prématurée ou hasardeuse d'aucun. S'il avance une hypothèse, c'est toujours avec la plus louable prudence, plus pour attirer l'attention sur un point que vouloir en clore la discussion.

Comme conclusion historique, M. B. semble admettre que les populations aborigènes : Sakai, Semang, Jakun, etc., faibles numériquement et d'une civilisation encore très rudimentaire, à une époque reculée menaient la même vie qu'aujourd'hui et étaient répartis à peu près dans la même aire géographique. A une époque postérieure, mais encore inconnue, les Môn-Khmèrs, subirent l'influence civilisatrice de l'Inde et ceux d'entre eux qui habitent la vallée du Ménam fondèrent des établissements jusque dans la Péninsule[1]. A défaut d'aucun document écrit qui atteste cette occupation, l'évidence linguistique la rend très plausible et l'archéologie viendra sans doute la confirmer en établissant l'origine de certains objets ou constructions que les indigènes attribuent aux Siamois alors que l'arrivée tardive des Taïs rend cette dernière hypothèse inadmissible.

Cette occupation eut probablement lieu vers le ve siècle et dura jusqu'aux environs du xve siècle, époque de la colonisation de la Péninsule par Sumatra. La forte emprise des Malais explique pourquoi il est resté si peu de connexion intime entre les dialectes aborigènes et ceux des peuplades de l'Indo-Chine.

Le tome II se clôt sur l'important vocabulaire des dialectes de la Péninsule, dont nous avons déjà parlé. Les mots indigènes ont été groupés très ingénieusement autour d'un mot-souche anglais portant un numéro pour faciliter les références. C'est une œuvre admirable de patiente érudition qui présente, classées de façon méthodique, la matière de plus de cent soixante vocabulaires aborigènes et des comparaisons qui portent sur près de trois cents dialectes : munda, khasi, môn, khmèr, stieng, bahnar, chrâu, samrè, cham, radèh, jarai, etc., nicobarais, andamanais, dialectes du Bornéo britannique et du Bornéo hollandais, autres langues malaises, etc.

Des illustrations en grand nombre, nettes, aussi précises que bien choisies, des cartes, augmentent encore la richesse documentaire des *Pagan races*, œuvre précieuse à l'ethnographe, au linguiste, à l'historien, au simple curieux même et qui paraît avoir pour longtemps

1) De même qu'au Cambodge on a trouvé à Kedah des inscriptions sanskrites bouddhiques tracées en des caractères originaires du sud de l'Inde. Une autre inscription était précédée de l'invocation musulmane : « Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux ». M. B. note que les collections archéologiques des muséums de la Péninsule malaise n'ont pas encore été sérieusement étudiées et pourraient peut-être jeter un jour nouveau sur le passé historique de cette région.

épuisé son sujet. Il serait bien à souhaiter que nos « sauvages » d'Indo-Chine, encore si mal connus, fussent un jour aussi l'objet d'une étude d'ensemble de cette haute valeur.

ANTOINE CABATON.

GEORG JACOB. — **Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis** (Türkische Bibliothek 9. Band). — Berlin, Mayer u. Müller, 1908, 1 vol. petit in-8°, de x-100 pages et 2 planches.

Parmi les manifestations de la vie religieuse islamique, les ordres de derviches sont une des moins sérieusement étudiées. Le *Dictionary of Islam* de Hughes ne réunit que des données superficielles. En particulier, les Bektachis ne sont décrits qu'accessoirement et souvent sans exactitude comme dans l'ouvrage sur les confréries musulmanes de Depont et Coppolani. Les sources ne font pas défaut, mais elles sont délaissées. Dans la solide étude que nous annonçons, le savant professeur d'Erlangen traduit et commente le premier livre d'un ouvrage turc, le *Kyâchif ul-esrâr* d'Ishak Efendi. L'introduction des *Beiträge* réunit les matériaux sur les Bektachis et institue les comparaisons nécessaires.

« En Allemagne, dit M. Jacob (p. vi), de telles études qui reposent sur une connaissance intégrale des populations, ne sont rien moins qu'en faveur. On préfère étudier les faits secondaires et les phénomènes linguistiques externes au détriment du contenu. » Nous ne saurions dire si le jugement est exact ou sévère ; mais nous sommes certains de l'excellent accueil qui sera réservé ici à ce travail.

On ne sait rien de certain sur Hadji Bektach Véli qui passe pour le fondateur de l'ordre et que la tradition fait venir du Khorâsân au XIVe siècle. Dès le XVIe siècle, des autorités indigènes ont nié le rôle attribué à ce personnage et il est bien probable, comme il arrive souvent, que son patronage soit indûment revendiqué. L'ordre des Bektachis, rapidement prospère, a joui d'une vogue remarquable. Les janissaires s'y affilièrent. Lors de la dispersion de ces derniers, en 1826, l'autorité turque poursuivit les Bektachis de ses rigueurs. Un grand nombre de couvents appartenant à l'ordre furent détruits, leurs adhérents bannis ou frappés de mort. Depuis cette époque, la secte n'a plus retrouvé ni sa cohésion ni son activité. Quelques auteurs vont jusqu'à affirmer sa

disparition complète. Toutefois, un centre important subsiste en Albanie et le couvent du Caire, sur le Moqattam, est célèbre ; mais en Asie Mineure, à Brousse, Konia, Angora, Castamouni, les Bektachis vivent isolés et relégués dans l'ombre par la concurrence des autres ordres.

Ces derviches ont de médiocres sympathies pour les musulmans sunnites, qui leur appliquent volontiers et par mépris l'épithète de « demi chrétiens ». Certains traits autorisent la comparaison comme, par exemple, la valeur attachée au célibat, l'usage du vin et de la viande de porc [1]. Aussi leur doctrine trinitaire, qu'il y aurait lieu d'approfondir, paraît mettre sur le même pied Dieu, Mahomet et 'Alî.

En réalité, les Bektachis se rattachent au mouvement chi'ite extrême, qu'en réaction contre l'Islâm officiel, suivirent un grand nombre de peuples, notamment ceux restés païens. Ces derniers, quand ils étaient reconnus, devaient, d'après la loi musulmane, se convertir sur l'heure à l'Islâm ou être passés au fil de l'épée. Pour se dérober à cet arrêt, les groupes ethniques réfractaires ne tardèrent pas à trouver un refuge dans les compromis savants que leur offrait la propagande ismaéli. Ainsi les Nosairis, les Takhtadjis, les Kyzyl-Bach ont constitué leur religion en conservant, sous le couvert de la doctrine chi'ite extrême, leurs pratiques païennes déjà mêlées d'emprunts chrétiens [2]. Le fanatisme

1) Par contre, comme les Juifs, les Noṣairis et les Takhtadjis, ils ne touchent pas au lièvre.

2) Malgré les remarquables articles du R. P. Lammens (en dernier lieu : *les Noṣairis et les Galiléens de Sozomène* dans *Mélanges de la faculté orientale de Beyrouth*, I (1906), p. 271-283) tendant à démontrer que les Noṣairis sont d'anciens chrétiens en état de régression vers les mœurs païennes, nous croyons pouvoir maintenir notre ancien point de vue, à savoir que cette population était païenne lors de son passage à la religion actuelle. Notamment, le fait que les Galiléens — signalés par Sozomène comme ayant prêté main forte aux païens d'Apamée pour le maintien des idoles — soient des habitants du Djabal al-Djalîl ou Bargylus méridional, peut enlever un appui, dont d'ailleurs elle se passe, à l'identification des Nazarini de Pline avec les Noṣairis, cela ne change en rien la situation religieuse du peuple considéré. Il reste acquis, comme nous l'avons établi, que les habitants de ce qu'on appelle aujourd'hui le Djebel en-Noṣairi, étaient païens, pour le moins jusqu'au vᵉ siècle de notre ère. Il n'y a aucune témérité à supposer que le paganisme, vaincu à cette date dans la vallée de l'Oronte, se soit réfugié dans la montagne : l'absence de monuments chrétiens au centre du Djebel en-Noṣairi est significative. Ce serait d'ailleurs se faire une idée fausse de l'état des partis que de supposer une disparition rapide et complète des païens. Il en subsista jusqu'en plein triomphe de l'Islâm, et sous al-Ma'moun (ixᵉ siècle) ils prirent le nom de Sabiens. Ḥarrân était

persan qui les a endoctrinés était d'une essence particulière. Véritable gnose, il savait interpréter la tradition au moyen de l'allégorie. La mentalité turque elle-même, bien que peu portée vers les spéculations religieuses, en est impressionnée : « Quiconque apprend le persan, perd la moitié de sa foi », dit un proverbe turc cité par M. Jacob.

Les Bektachis sont d'origine relativement récente et de formation secondaire, en ce sens qu'ils dérivent probablement de l'une des sectes précédentes. Ils ne constituent pas un groupe ethnique, mais ils se sont recrutés par une propagande diffuse. Certains milieux, tels les janissaires et les populations musulmanes d'Albanie, étaient particulièrement aptes à accueillir leurs doctrines hétérodoxes.

René Dussaud.

Léon Vaganay. — **Le problème eschatologique dans le IVe Livre d'Esdras.** 1 vol. in-8°, xii-121 pages. Paris, Alphonse Picard et fils, 1906.

Le but de ce travail est de faire revivre les idées et les sentiments qui remplissaient l'âme d'un Juif de Palestine après la chute de Jérusalem, en l'an 70.

Dans une introduction, M. V. commence par résumer les questions critiques et historiques. Il se prononce en faveur de l'unité de composition, mais n'exclut ni les sources écrites, ni les traces de remaniements postérieurs (quoique en très petit nombre, selon lui). Il admet même que le Pseudo-Esdras s'est efforcé de réunir dans son livre tout ce qu'il connaissait en fait de matériaux eschatologiques. La part de l'auteur n'en demeurerait pas moins prépondérante.

En ce qui concerne la vision de l'aigle, qui sert à dater l'apocalypse, M. V. donne une interprétation nouvelle. Selon lui, l'aigle n'avait au début que douze ailes et trois têtes. Plus tard on a ajouté les huit ailerons. La suite naturelle et primitive de la vision serait xi, 1-2, 4-9, 12-21, 33-46. Les six ailes du côté droit (xi, 12-19), qui règnent toutes, sont : César, Auguste, Tibère, Caligula, Claude et Néron. Les six ailes du côté gauche (xi, 20-21) dont quelques-unes règnent peu de temps, dont les autres n'arrivent pas au pouvoir, sont : Galba, Othon et Vitellius,

leur principal centre, mais on en signale en Syrie même, notamment à Baalbeck.

dont les règnes ont été fort courts, et les trois usurpateurs qui, à cette époque, se sont soulevés contre Néron, Galba et Vitellius, sans cependant réussir dans leurs entreprises, à savoir Vindex (mars 68), Nymphidius (juillet-octobre 68), Civilis (juin 69). Enfin les trois têtes sont Vespasien et ses deux fils. Si Titus ne fut point assassiné par son frère, le bruit courut alors que Domitien l'avait empoisonné. L'auteur écrit donc sous le règne de ce prince (81-96), peut-être au moment des persécutions contre les Juifs. Le rédacteur, qui a remanié le texte au IIIe siècle, a ajouté tout ce qui concerne le règne des trois ailerons (XI, 3, 10-11, 22-33, XII, 1-3).

M. V. ne se prononce pas sur le lieu de composition, et ne cherche pas à identifier l'auteur ; mais l'origine juive du IVe livre d'Esdras ne lui semble pas pouvoir être contestée. Il ne croit guère aux interpolations chrétiennes, quoiqu'il en reconnaisse quelques-unes. Nous croyons que le rédacteur du IIIe siècle ne s'est pas borné à ajouter ce qui concerne les trois ailerons.

M. V. explique les redites fréquentes et les contradictions par l'état d'âme du Pseudo-Esdras, rien ne lui semblant mieux symboliser la lutte intérieure. Bien plus, M. V. estime que la conception eschatologique du Pseudo-Esdras dépend étroitement de ses préoccupations religieuses intimes. C'est ce qu'il veut prouver.

Dans une première partie, il examine comment, après la ruine de Jérusalem, le problème eschatologique se posait nécessairement pour une âme d'un patriotisme aussi ardent et d'une piété aussi profonde. Il y a conflit aigu. D'une part le Pseudo-Esdras croit fermement au salut national. Sans doute, Israël a péché ; mais les autres nations, alors triomphantes, ont péché elles aussi, et plus encore qu'Israël : la punition d'Israël est donc tout à fait injuste. Israël est le peuple choisi, et Dieu ne peut manquer de faire honneur à son choix. Les intérêts d'Israël sont les intérêts de Dieu même, aussi l'ère de la délivrance viendra. Le présent est insupportable, la terre actuelle n'offre pas de vraies consolations : c'est la fin du monde qui amènera le salut de la nation, et le Pseudo-Esdras attend avec impatience cet autre siècle où toutes les nations seront soumises à la puissance d'Israël, sous l'autorité du Messie.

Mais le Pseudo-Esdras est une âme religieuse. L'individu lui apparait comme adonné au mal. Les iniquités sans nombre qu'il voit chaque jour se commettre dans le monde, les fautes de son peuple en particulier, ses propres infidélités, il n'en faut pas tant pour tourmenter sa

conscience, car il croit à la justice parfaite de Dieu et à la responsabilité des hommes. Les Israélites fervents évidemment obtiendront miséricorde, mais tous les autres, en si grand nombre, qui pèchent, qu'en sera-t-il? « Le monde futur apportera la joie à un petit nombre et des tourments à un grand nombre (vii, 47). Et le Pseudo-Esdras s'en afflige profondément. Il doute du salut individuel de ses frères. D'où conflit dans son âme : d'une part il souhaite vivement la fin du monde, d'autre part il espère qu'après la mort il n'y ait plus rien. Il appelle de tous ses vœux le jour du jugement qui doit amener le châtiment des nations coupables d'avoir persécuté Israël, il redoute le jour qui verra la condamnation des impies et en particulier celle de tous les Juifs non observateurs de la Loi.

M. V. — seconde partie — cherche la solution de ce conflit eschatologique dans la façon dont le Pseudo-Esdras concevait les destinées de son peuple et celles de l'humanité tout entière.

Il y a un point sur lequel le Pseudo-Esdras n'hésite pas : c'est l'existence d'un second monde, dont la venue est prochaine. Ce monde nouveau qui est censé déjà exister (d'une façon abstraite et purement rationnelle) n'a rien de commun avec le monde actuel.

Mais à qui appartiendra ce monde meilleur? Nous avons vu le Pseudo-Esdras aux prises avec une double conception : salut national et salut individuel destiné à un petit nombre de justes. Cette divergence fondamentale de conceptions entraîne avec elle de nombreuses contradictions de détails. M. V. croit pouvoir résoudre toutes les difficultés en affirmant, d'après vii, 26 ss. ; cf. xii, 34, que pour le Pseudo-Esdras le royaume messianique, c'est-à-dire l'objet de l'espérance nationale, n'est qu'une période transitoire placée avant la fin du monde. Au temps fixé par Dieu, le Messie vengera Israël et mourra quelque temps après, ainsi que tous ceux qui auront participé à sa gloire. Puis viendront la résurrection et le jugement individuel. Ainsi, il y aurait trois mondes : le monde présent, la période messianique temporaire, le monde futur éternel. C'est en germe la théorie du Chiliasme, et, avec le Pseudo-Esdras, le point de vue national recule devant les aspirations individuelles et universalistes.

Quelque séduisante que soit cette explication, elle nous semble insuffisante, et si vraiment le Pseudo-Esdras avait eu une unité de pensée aussi marquée, nous n'aurions pas côte à côte tant de contradictions et tant de solutions opposées. Nous en dirons autant de la « crise psychologique ». Les agitations d'une âme qui se débat douloureusement contre

les problèmes d'avenir s'accordent mal avec le souci de faire rentrer dans son livre des documents d'une autre époque, sans se préoccuper de les coordonner entre eux.

La question du IVe Esdras — qui présente de grosses difficultés — n'est donc pas encore résolue.

Il n'en demeure pas moins que l'étude de M. V. est bien conduite, d'une lecture instructive et agréable.

Tony André.

Th. Gomperz. — **Les Penseurs de la Grèce**, trad. franç. par A. Reymond, t. I. — Paris, Alcan, 1904.

L'œuvre, devenue rapidement classique, de Th. Gomperz, *Griechische Denker*, méritait d'être traduite en français. La traduction, que M. Aug. Reymond a commencé d'en donner en 1904, est d'une lecture agréable. Dans une courte et substantielle Préface, M. Alfred Croiset a montré le puissant intérêt de l'ouvrage et l'utilité de la tâche considérable entreprise par M. Reymond. « Je veux espérer, conclut-il, que les lecteurs de ce savant ouvrage seront nombreux en France. Le sujet traité par M. Gomperz est un des plus beaux qui soient et l'un de ceux qui touchent le plus essentiellement aux intérêts permanents de notre civilisation occidentale. Avec un guide aussi compétent, le lecteur est assuré de ne pas faire fausse route; et l'agrément de l'ouvrage l'empêchera de sentir la longueur du chemin. En un temps où l'étude de la langue grecque, par la force des choses, se restreint peut-être à des cercles plus étroits, il est bon que les œuvres du genre de celle-ci permettent d'aborder plus facilement l'étude de la civilisation hellénique par son fond, pour ainsi dire, et que la philosophie, comme l'archéologie, en renouvelle pour nous l'attrait en nous mettant directement en face des choses. »

Le premier volume de la traduction française expose l'histoire de la pensée grecque jusqu'à l'époque de Socrate. Les Sophistes et Thucydide sont étudiés dans les derniers chapitres. La place la plus grande est faite aux philosophes naturalistes de l'Ionie, à Pythagore et aux doctrines pythagoriciennes, à l'École d'Élée, à Démocrite et à ses disciples, à Hippocrate et aux autres médecins du ve siècle. De l'Introduction et des 19 chapitres, répartis en trois livres, qui forment ce volume, nous

retiendrons seulement, pour y insister, les pages consacrées à la religion et au développement des idées religieuses en Grèce.

La plus grande partie de l'Introduction (§§ V-VIII), est consacrée aux origines de la religion. Th. Gomperz applique à la solution de ce problème une méthode purement psychologique. Le premier pas fait par l'homme dans la voie religieuse est, d'après lui, la personnification de la nature, personnification à laquelle le sauvage est amené parce qu'il considère les phénomènes naturels comme les effets d'une activité volontaire. « A ce premier pas..., s'en ajoute insensiblement un second. Une fois admis que tout effet découle d'une activité volontaire, on remarque bientôt qu'une série d'effets qui se reproduisent souvent se rattachent à un seul et même agent naturel. Celui-ci est donc forcément regardé comme l'auteur vivant des phénomènes observés et comme doué de volonté. Et comme, en cette qualité, on se le figure agissant tout à fait à la manière d'un homme, on lui attribue des mobiles et des instincts humains, des passions et des intentions humaines. On le regarde avec surprise et admiration ; on l'aime ou on le redoute, selon que ses manifestations sont utiles ou nuisibles, salutaires ou funestes. » De là le culte, c'est-à-dire les prières, les offrandes, les actions de grâce.

A ces êtres puissants, qui dominent toute son existence, l'homme ajoute bientôt des foules d'esprits et de démons. L'existence de ces esprits et de ces démons lui est suggérée par certaines constatations d'expérience soit externe soit interne, telles que le parfum d'une fleur, le vent, les reflets qui se produisent à la surface des eaux, les ombres portées, et d'autre part les songes. L'homme en vient à croire qu'il existe des êtres incorporels ; par là il est amené à la conception de l'âme. Cette idée est corroborée par l'agitation interne des passions, mais surtout par les circonstances qui accompagnent la mort. La croyance à l'âme individuelle, distincte du corps et lui survivant, a eu pour principale conséquence le culte des ancêtres.

Telles sont, d'après Gomperz et abstraction faite des détails secondaires, les étapes successives de la pensée humaine dans la voie de formation des religions. Le système est ingénieux, logique, clair, nous dirons même trop ingénieux, trop logique et trop clair. La méthode de Gomperz est trop déductive et psychologique. Elle ne tient pas compte des études récemment poursuivies sur la mentalité religieuse des peuples sauvages. Bien que publiée en 1893, trois ans après la première édition du *Golden Bough* de Frazer, l'Introduction des *Griechische Denker* ne fait aucune

place à la magie dans l'origine des religions. Quel que soit l'agrément de ces pages, nous ne pouvons nous empêcher d'y constater une inexpérience marquée, une connaissance vraiment imparfaite de la science des religions.

La haute compétence et la perspicacité de Gomperz se retrouvent au contraire dans les chapitres qu'il a consacrés aux *Cosmogonies orphiques* et à la *Doctrine orphicopythagoricienne de l'âme* (liv. I, chap. 2 et 5). Critique approfondie des documents ; intelligence pénétrante de la pensée grecque ; rapprochements ingénieux des textes littéraires et de certaines inscriptions trouvées près de Thurium ; comparaisons le plus souvent justifiées et très probantes avec les croyances religieuses ou les doctrines eschatologiques de la Chaldée, de l'Égypte, de la Phénicie : à l'aide de tous ces éléments, Gomperz a tracé de l'orphisme un tableau précis et sobre. Peut-être a-t-il attribué, dans cette transformation de la pensée grecque, un rôle trop exclusif à l'Orient, spécialement à l'Orient babylonien. Dans son *Introduction* il affirme que la Grèce tourne le dos à l'Occident et au Nord, dont la civilisation avait toujours été rudimentaire ; plus loin, il refuse, malgré les affirmations de plusieurs écrivains antiques, d'accorder au peuple thrace une influence sensible sur le développement des cultes à mystères. Il n'est pas nécessaire de nier cette influence pour reconnaître que les civilisations orientales ont exercé sur la religion et la civilisation de Hellènes une action très puissante. Pourquoi s'obstiner à faire dériver d'une source unique ou même principale le large fleuve de la pensée grecque ? Les Grecs ont beaucoup emprunté à l'Orient ; mais il est non moins certain qu'ils ont aussi beaucoup reçu sinon de la Thrace proprement dite, au moins du peuple puissant qui habita la Thrace et la Phrygie.

Si nous avons cru devoir faire ces réserves à propos des chapitres du premier volume des « Penseurs de la Grèce », qui traitent spécialement de la pensée religieuse des Grecs, nous n'en sommes que plus à l'aise pour nous associer à ces lignes de la Préface de M. A. Croiset : « M. Gomperz n'estime pas que la philosophie d'un peuple soit tout entière contenue dans les systèmes de ses philosophes, ni que ces systèmes soient même parfaitement intelligibles si on les sépare du fond intellectuel et moral sur lequel ils ont germé et fleuri. C'est bien la pensée grecque tout entière, dans sa longue et laborieuse ascension vers une conception intelligible de l'univers, qu'il a voulu saisir et décrire. » Le brillant polythéisme de l'Olympe hellénique, les conceptions morales et mystiques de l'orphisme, la doctrine pythagoricienne de l'âme avaient leur

place marquée dans un tel ouvrage au même titre que les théories et les systèmes d'un Parménide, d'un Héraclite ou d'un Protagoras.

J. Toutain.

Jesse Benedict Carter. — **The religion of Numa and other Essays on the Religion of ancient Rome.** — Londres, Macmillan et Cie, 1906.

Élève de Georges Wissowa, disciple et ami de W. Warde Fowler, M. Carter a tenté d'écrire en moins de 200 pages une histoire générale de la religion romaine depuis les origines jusqu'à l'époque d'Auguste. Il distingue dans cette histoire cinq périodes ou étapes distinctes, dont chacune fait l'objet d'une étude particulière. En réalité, son livre se compose de cinq Essais indépendants les uns des autres. Le premier, qui donne son titre au volume entier, *la Religion de Numa*, traite de la période antérieure aux Tarquins ; le second, la *Réorganisation de Servius*, expose les changements qui se sont produits dans la religion comme dans l'organisation sociale de Rome à la fin de l'époque royale ; dans le troisième intitulé *l'Arrivée de la Sibylle*, l'auteur montre l'introduction dans le culte romain des divinités grecques ; dans le quatrième et le cinquième sont étudiés le *Déclin de la Foi* et la *Renaissance religieuse sous Auguste*.

Le livre de M. J. B. Carter est d'une lecture facile et agréable. Il ne faut point s'attendre à y trouver des vues originales. L'auteur s'est efforcé seulement de mettre à la portée du public intelligent, capable de s'intéresser à l'histoire de Rome, les résultats des travaux entrepris par les savants et les spécialistes en la matière. Il s'est inspiré surtout de Wissowa, dont les idées et les théories se reconnaissent en maints passages. Il paraît n'être pas au courant des travaux français. Cette lacune est particulièrement visible dans les pages consacrées aux origines et aux premières manifestations du culte impérial. D'après M. Carter ce culte n'est autre chose que le culte par l'État tout entier des dieux de la famille impériale, c'est-à-dire des dieux de la famille en général, d'un ancêtre divinisé, enfin du *Genius* du chef vivant de la famille. C'est seulement à titre de complément et comme en passant que M. Carter cite l'influence de l'Orient sur le culte impérial. Or Beurlier et Guiraud ont prouvé, sans contestation possible, que la véritable origine du culte impérial devait être cherchée en Orient ; ce sont des

cités grecques qui ont élevé les premières au rang de divinités Rome personnifiée, le Sénat, les généraux ou proconsuls romains. L'influence du culte gentilice, du culte des dieux mânes, du culte des *genii* a été beaucoup moins importante que l'exemple venu de Grèce, d'Asie-Mineure, d'Égypte ou de Syrie.

De même nous pensons que M. J. B. Carter s'est trompé, lorsqu'il oppose le culte d'Apollon Palatin à celui de Jupiter Capitolin, lorsqu'il considère le premier comme essentiellement impérial, lorsqu'il parle du républicanisme incorrigible de Jupiter. Les innombrables dédicaces aux divinités capitolines, spécialement à Jupiter Optimus Maximus, qui ont été recueillies dans les provinces de l'empire, attestent au contraire que le culte rendu à ces divinités n'était pas moins que le culte impérial proprement dit la forme religieuse du loyalisme. Établir une opposition entre ces deux cultes, c'est commettre un véritable contresens historique.

C'est encore, à nos yeux, une erreur que de considérer la *Mater Magna Deum Idaea* comme une divinité grecque, que de dire : « Le culte de cette déesse se répandit dans tout le monde grec ». Ce qui est aujourd'hui démontré, au contraire, c'est que la déesse, invoquée par les Grecs sous le nom de Μητὴρ θεῶν, différait nettement de la déesse phrygienne *Matar kubilé*. Dans le culte de la déesse grecque, jamais Attys ne prit place. M. J. B. Carter est d'ailleurs excusable d'avoir commis cette confusion ; elle se trouve dans le grand ouvrage de Wissowa, *Religion und Cultus der Römer*. Il faut, en outre, reconnaître que son opinion est assez flottante sur ce point : s'il emploie les mots *this one Greek cult* pour désigner le culte de la *Magna Mater* (p. 100), il appelle cette même divinité (p. 183) *an oriental goddess*.

Au total, le volume de M. J. B. Carter, s'il n'a pas d'autre prétention que de vulgariser certaines idées générales, répond assez bien aux vues de son auteur. Mais il ne faut y chercher ni le résultat d'un travail personnel approfondi, ni quoi que ce soit qui ressemble à une recherche scientifique originale.

J. Toutain.

Atillio Profumo. — **Le fonti ed i tempi dello incendio Neroniano.** Un vol. in-4, xii-748 pages et trois phototypies hors texte. — Rome, Forzani et C. 1905. Prix : 20 fr.

Pour une question de détail, quelque importante qu'elle soit, c'est un bien gros livre et bien indigeste. Le style est lourd, diffus, tout pétri d'inversions à l'antique, de parenthèses multiples, de mots propres à la poésie ou à la vieille langue, farci de citations latines. L'A. qui est un latiniste de valeur suit de trop près ses modèles séculaires.

Nous ne rappellerons pas les polémiques suscitées par l'incendie de Rome, ni les ouvrages modernes publiés sur ce sujet. L'A. affirme que les chrétiens n'y furent pour rien, bien qu'ils aient pu se réjouir de la destruction partielle de la grande métropole païenne, réputée divine et impérissable, et peu disposée à accepter les idées universalistes du christianisme. L'incendie est dû à Néron. L'A. le déduit d'une étude approfondie des milieux politiques, de la psychologie de l'époque, des événements eux-mêmes, enfin des sources. Voici, à titre d'exemple, comment l'A. divise les sources et quelle est la valeur qu'il leur attribue : A, *contemporaines* : Pline l'Ancien ; Stace ; Juvénal (sat. VIII ; Cluvius Rufus (opinion reconstituée par la critique) ; Fabius Rusticus (opinion reconstituée par la critique). B, *dérivées immédiates* : Suétone ; Tacite (pensée intime, reconstituée par la critique) ; Tacite (littéralement). C, *dérivées* : Dion Cassius ; XIIIe sat. de Juvénal.

Ainsi classés, chacun de ces auteurs attribue l'incendie à Néron, sauf Tacite (littéralement) qui dit : Néron ou le hasard.

Cependant l'A. déclare que Néron est l'auteur accidentel et involontaire de l'incendie. Pour abattre quelques vieilles constructions de la vallée Labicane, faisant partie des biens impériaux, et sur l'emplacement desquelles devait surgir la *Domus aurea*, l'empereur envoie des machines de guerre qui sont insuffisantes. Les ingénieurs pensent alors à se servir de l'œuvre destructive et plus rapide du feu. Malheureusement le vent, sur lequel on comptait, tourne au mauvais moment et l'incendie s'étend aux magasins voisins et de là à dix quartiers de la ville. L'A. consacre plusieurs pages et même un plan (p. 480) à des considérations météorologiques fort intéressantes, mais qui demeurent hypothétiques.

Quoi qu'il en soit de cette étude, c'est avant tout « un exposé de méthode ». L'A. raconte diffusément quels sont ses principes de critique

historique, et ne nous fait grâce d'aucune des considérations que l'examen des sources, des institutions de l'époque, etc., a provoquées dans son esprit. C'est faire preuve d'érudition ; mais c'est manquer d'à-propos. L'historien doit étudier avec soin la valeur des documents qu'il consulte, c'est certain ; mais il doit le faire pour son propre compte : le lecteur n'a pas besoin d'assister à tout ce long travail préliminaire. Les résultats acquis lui suffisent, et ces résultats peuvent se concentrer en quelques pages d'introduction.

Une grande partie des considérations de l'A. pourraient s'appliquer aussi bien à d'autres sujets qu'à l'incendie de Néron. C'est donc prendre les choses de trop loin, et c'est manquer d'unité. Un « exposé de méthode » a beau permettre des digressions, il ne captive pas assez le lecteur ; le lecteur veut des faits, quelque chose de vivant. L'A. aurait atteint ce but s'il avait partagé différemment sa matière, exposant sa méthode, etc., dans une première partie, puis racontant l'histoire, débarrassée des longues digressions savantes.

Tony André.

Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VIe et VIIe siècles), suivies du *traité d'Ahoudemmeh sur l'homme*. Textes syriaques inédits, publiés, traduits et annotés par F. Nau. — Paris (s. d.), in-8, 118 p. (forme le fascicule 1 du tome III de la *Patrologia orientalis*, publiée par les soins de MM. Graffin et Nau).

Dans un avertissement placé en tête de l'ouvrage, M. Nau fait observer qu'après la publication des grands historiens grecs et syriens, il reste encore à glaner un nombre respectable de monographies, qui présentent cet avantage de raconter des histoires locales et de donner des biographies de personnages qui ont joué un rôle en leur temps et sur lesquels nous étions médiocrement renseignés. A titre d'échantillons, ce premier fascicule du tome III de la *Patrologie orientale* renferme l'histoire de Mar Ahoudemmeh, apôtre des Arabes de Mésopotamie (VIe siècle) et l'histoire de Marouta, métropolitain de Tagrit et de tout l'Orient (VIe-VIIe siècle), écrite par son successeur Denha. Le fascicule se termine par le traité d'Ahoudemmeh sur l'homme, une table des noms propres et la table des citations bibliques contenues dans l'ouvrage.

On sait l'importance des églises d'Orient dans la formation du christianisme primitif; les communautés d'Edesse, d'Antioche, de Nisibe représentent un facteur essentiel dans l'élaboration du dogme chrétien; et lorsque les églises orientales de Syrie, d'Arménie, d'Ethiopie furent devenues florissantes, lorsqu'elles eurent, après de longs efforts, dégagé les principes de leur foi pour constituer des communautés autocéphales, les populations arabes, à leur tour, en passant sous la loi du Christ, créèrent des centres nouveaux, ayant leur littérature propre, leur administration spéciale, une indépendance relative qui leur donne un aspect particulier. Depuis quelques années, les publications de documents arabes chrétiens, entre autres celles de Mmes Lewis et Gibson, montrent l'intérêt qui se dégage de ces monuments, quelque peu négligés jusqu'à nos jours. M. Nau fait justice de cette sorte de discrédit dans lequel semblait être tenue la littérature relative aux Arabes chrétiens : « Un grand nombre d'Arabes étaient déjà chrétiens avant le VIe siècle... il nous reste des listes d'un grand nombre de couvents monophysites qui existaient au VIe siècle chez les Arabes, mais il semble ne s'agir alors que des peuples situés à l'ouest de l'Euphrate. M. Nœldeke place en effet dans la province de Damas les nombreux couvents dont nous venons de parler. L'œuvre propre de Mar Ahoudemmeh serait donc la conversion des Arabes nomades de Mésopotamie entre Tagrit, le mont Singara, Balad et Nisibe. C'est peut-être à lui que l'on doit faire remonter le titre « d'évêque des Arabes » que l'on trouve ensuite dans l'Église monophysite et qui fut porté en particulier du VIIIe au IXe siècle par Georges, ami de Jacques d'Edesse » (p. 7). Nous ne connaissions jusqu'à présent que fort peu de choses sur Ahoudemmeh, grâce à de très brèves notices dues au calame de Jean d'Asie, de Bar Hebraeus, de Michel et d'Ebedjésu. La bibliographie du sujet s'enrichit du texte important, publié par M. Nau, lequel n'existe que dans un seul manuscrit (*add.* 14645 du British Museum), copié en l'an 936. L'éditeur donne le texte syriaque, une traduction française et des notes. Et voici comment il résume (p. 12) l'œuvre du personnage dont il publie la vie : « Ahoudemmeh, né à Balad, dans le Beit 'Arbaiê, fut d'abord (évêque ?) Nestorien. Il devint monophysite, quitta le monde et sa famille, attaqua les Nestoriens, fut consacré évêque du Beit 'Arbaiê et nommé métropolitain d'Orient par Jacques Baradée en 559. Il évangilisa les Arabes de Mésopotamie qui étaient encore barbares et adoraient des idoles ; ceux-ci ne le laissaient pas toujours approcher de leurs campements, mais il guérit la fille d'un de leurs chefs qui était possédée du démon,

et, depuis lors, il eut libre accès auprès d'eux. Il établit dans chaque tribu un prêtre et un diacre, fonda des églises, et bientôt les Arabes surpassèrent les autres chrétiens en ferveur et en ascétisme... Il combattit aussi les Mages et composa des ouvrages de théologie et de philosophie... Il passa deux ans en prison avec un carcan au cou et des fers aux pieds et mourut le vendredi 2 août 575... »

Marouta vivait à l'époque troublée d'Héraclius, de Maurice et de Phocas; il naquit à Sourzaq (Perse) en face de Balad, vers l'an 565. « Il commença ses études au monastère de Mar Samuel; les continua à l'école fondée dans sa ville natale par les Jacobites... et les termina au monastère de Nardas... il alla compléter ses études dans le pays des Romains... rentra en Perse et se fixa au monastère de Mar Matta), au nord de Mossoul, vers l'an 605 (?) » (p. 53). Marouta, devenu métropolitain (maphrien), eut pouvoir sur l'Eglise d'Orient; il écrivit des commentaires sur différents livres bibliques, composa une liturgie, une lettre sur la persécution exercée par Barsauma contre les monophysites et une réfutation d'un libelle du catholicos nestorien, etc. Il mourut le 2 mai 649, après avoir fait ouvrir aux Arabes les portes de Tagrit, pour préserver la ville du fléau de la guerre et d'un long siège; il eut pour successeur Denha (649-659), qui écrivit sa vie, que publie M. Nau d'après un manuscrit unique, le même que celui renfermant l'histoire d'Ahoudemmeh.

Dans son traité sur la composition de l'homme, Ahoudemmeh expose que l'homme est formé de deux parties; « il traite d'abord de l'âme et de ses puissances ou facultés, puis de l'union de l'âme avec le corps et en particulier des sens du corps et des membres qu'il nomme directeurs. Il explique ensuite à son point de vue le mécanisme de l'acte humain pour montrer qu'il procède de la personnalité unique de l'homme » (p. 97). Le manuscrit qui renferme ce petit texte est également conservé au British Museum (*add.* 14620) et date du IXe siècle.

F. Macler.

G. Revault d'Allonnes. — Psychologie d'une religion (Guillaume Monod). 1 vol. in-8 de 270 p., 1908. — Alcan, Paris.

Cette étude, présentée comme thèse de doctorat à la Sorbonne, est l'œuvre d'un jeune psychologue, qui permet de bien augurer pour l'avenir, mais qui, exécutée un peu hâtivement, semble-t-il, promet

aujourd'hui plus qu'elle ne tient. M. Revault n'a pas craint de soulever toutes les questions que comporte un sujet aussi complexe, et l'on s'explique qu'il n'ait pu toujours les traiter avec la rigueur et la précision qu'il aurait fallu.

On peut distinguer dans son livre trois éléments : historique, psychologique et théologique, que nous allons brièvement examiner et qui sont de valeur assez inégale.

Les aperçus historiques sur les messies anciens et modernes analogues à Guillaume Monod, et sur quelques mouvements prophétiques comparables au monodisme (chap. 3 de la Ire et de la IIe partie), sont assez faibles au point de vue de l'exactitude intrinsèque; et l'on peut trouver qu'ils sont trop étendus ou insuffisamment, selon les points de vue. En tout cas il nous semble qu'ils ne sont pas précisément à leur place dans un livre qui est intitulé « Psychologie d'une religion », et nous croyons préférable pour l'auteur de ne pas insister et de passer outre.

L'étude psychologique proprement dite comprend trois questions différentes : 1° la mentalité normale et pathologique de G. Monod (Ire partie, chap. 1 et 2) ; 2° l'élaboration d'une doctrine (Ire part., chap. 2, IIe part., chap. 1) ; 3° les prophètes monodistes (IIe part., chap. 2). Mais M. Revault n'a pas échappé à l'erreur si commune de mêler deux points de vue totalement distincts : celui de la psychologie et celui de la théologie, l'analyse des faits et l'appréciation de leur valeur. Il se plaît à montrer que la croyance de G. Monod en vaut une autre. Cela est possible, mais aussi discutable. Pour justifier cette interprétation, le psychologue dépasse son domaine propre, pour s'aventurer sur celui du théologien ou du philosophe. Il nous semble qu'il convient de bien distinguer le point de vue respectif de chacune de ces sciences, parce qu'elles n'ont ni le même but, ni la même méthode, ni les mêmes critères.

Voici en somme le fait dont il s'agit. Le pasteur protestant Guillaume Monod a son existence (1800-1896) gouvernée par une crise de folie, qui, lentement préparée, fait sentir ses suites jusqu'au dernier jour. Interné à Vanves en 1832 pendant six mois, il est ensuite placé en Angleterre à Fishponds où il reste enfermé quatre ans. Il entend une voix qui le proclame le Christ. En langage médical, il a des poussées de manie aiguë, précédées, entrecoupées et suivies d'un état d'excitation maniaque. Une fois libéré, il réussit, par la réflexion, par l'élaboration théologique, par le contact avec les hommes, par un effort d'ajustement

aux conditions sociales, à transformer peu à peu ce qui n'était d'abord qu'exaltation morbide et hallucination, en une religion défendable, qui a des croyants et des prophètes, d'ailleurs de mentalité assez médiocre.

M. Revault tire de ses observations directes sur les monodistes quelques généralités psychologiques. Il voit dans la révélation un processus complexe qui comprend plusieurs formes : l'inspiration mentale ou pensée automatique, l'inspiration oratoire ou parole automatique, l'inspiration graphique ou écriture automatique. A cela il faut ajouter des facteurs sociaux, tels que la contagion prophétique, la transfiguration prophétique et la légende hallucinatoire, développée par la tradition. En résumé, les hommes de Dieu, prophètes ou messies, sont des poètes prédicants, chez qui quelques accidents de névrose et de psychose, et parfois la folie la mieux caractérisée, sont les inévitables contre-coups de l'inspiration religieuse.

Même en admettant l'exactitude de ce mécanisme psychologique, on n'a pas par là seul décidé la question de valeur. M. Revault ne veut envisager que deux alternatives : ou bien on accepte le point de vue de la foi naïve et d'une certaine théologie traditionnelle, et alors la messianité de G. Monod semble irréfutable, on ne peut la nier qu'en vertu d'un parti-pris; ou bien on reste au point de vue phénoménal et l'on rejette toute explication transcendante, et alors sans doute la thèse de G. Monod ne tient pas debout, mais aussi avec elle s'effondre la base même de la foi religieuse. Mais n'y a-t-il pas un point de vue supérieur et plus compréhensif? Nous le trouvons en quelque mesure dans toute pensée théologique digne de ce nom, depuis Origène jusqu'à Harnack, ainsi que dans la philosophie de la religion la plus moderne et la plus pénétrante[1]. Il faut, pour être un messie, personnifier et réaliser les plus hautes aspirations humaines; il faut que l'humanité retrouve son idéal vivant dans ce surhomme qu'elle appelle un messie ou un dieu. La révélation ne saurait aller contre l'expérience totale et la raison universelle. Au sujet de Guillaume Monod, la vraie question à se poser, c'est de savoir s'il est bien le surhomme que demandait le XIX[e] siècle, s'il était fait pour jouer à notre époque le rôle qu'a pu remplir de son temps par exemple Jésus de Nazareth. Le jugement de la théologie ou de la philosophie est ici en parfait accord avec celui de l'histoire.

Nous pouvons louer d'une manière générale l'esprit et la méthode que M. Revault applique dans son étude. Mais nous sommes loin d'être per-

1) Voir *Science et religion*, de Boutroux.

suadé, comme lui, que son sujet soit éminemment représentatif. « Justement parce que le prophétisme monodiste est étiolé, dit-il (p. 267), il est un objet d'élite pour l'investigation psychologique. Un corps amaigri laisse mieux apercevoir son anatomie ». Est-il juste de comparer la vie spirituelle à un organisme tout formé? N'est-elle pas un courant fluide en perpétuel mouvement? Dans ce cas on peut se demander s'il est à propos d'étudier les lois des marées dans un étang. Guillaume Monod n'est nullement un de ces génies synthétiques et créateurs qui résument le passé et préparent l'avenir; tout en lui semble emprunté et subordonné à une idée fixe qui n'a elle-même rien d'original.

Il est permis de garder un doute sur la question de savoir dans quelle mesure M. Revault fait proprement de la psychologie, et jusqu'à quel point le « monodisme » est vraiment une religion. L'auteur semble avoir cédé à la tentation si naturelle d'amplifier quelque peu son sujet. Mais il fait preuve de qualités qui montrent qu'il pourra exceller dans ses recherches, le jour où il voudra limiter davantage ses efforts et où il n'aura que des préoccupations d'ordre scientifique.

H. Norero.

Alfred Russel Wallace. — **La place de l'homme dans l'univers**. Traduit par Mme C. Barbey-Boissier. 1 vol. in-8 de 302 p. — Schleicher frères, Paris.

Ce livre ne concerne directement ni l'histoire ni la psychologie des religions. Il examine une série de problèmes sur la nature de l'univers astronomique et l'évolution de la vie, qui ont sans doute de l'importance dans une conception religieuse générale. A ce point de vue, il relève, soit des sciences astronomiques et biologiques, pour le contrôle des faits et des hypothèses particulières, soit de la philosophie, pour la critique de la connaissance et des hypothèses les plus générales. Nous nous contenterons de noter les thèses fondamentales de l'auteur (p. 289-302).

M. A. R. Wallace considère comme démontrées par les astronomes modernes les trois conclusions suivantes :

1° L'univers stellaire forme un tout bien lié, et quoiqu'il soit d'énorme étendue, il est cependant fini et ses limites sont déterminables;

2° Le système solaire est situé dans le plan de la Voie lactée et il n'est

pas éloigné du centre de ce plan. La terre est donc près du centre de l'univers stellaire;

3° Cet univers consiste partout en une même sorte de matière, soumise aux mêmes lois physiques et chimiques.

M. Wallace présente enfin comme probables ces trois dernières conclusions :

4° Aucune autre planète que notre terre, dans le système solaire, n'est habitée ou habitable ;

5° Les probabilités sont presque aussi grandes pour qu'aucun autre soleil ne possède de planètes habitées ;

6° La position presque centrale de notre soleil est probablement permanente et s'est trouvée spécialement favorable, peut-être absolument essentielle au développement de la vie sur la terre.

Nous regrettons de dire que la traduction est souvent gauche et lourde dans sa littéralité, et aussi, ce qui est plus grave, qu'elle contient pas mal d'expressions impropres ou franchement incorrectes (par ex. p. 50, baptiser d'une *désinence* ; p. 91, H. Spencer, notre grand *étudiant* en philosophie ; p. 101, *date* numérique ou physique ; nébuleuses *dissolubles*, etc.).

H. Norero.

Camille Milvaux. — **Essai de psychologie nouvelle : La Genèse de l'esprit humain.** 1 vol. in-8 de 163 p. — Schleicher frères, Paris.

Ce livre, d'une lecture facile, révèle un esprit simpliste, amoureux de conceptions générales ; mais il est difficile de le considérer comme un essai de psychologie nouvelle, car il ne contient guère de psychologie et rien de bien nouveau. L'auteur a pour idée fondamentale que « la vie psychologique n'est qu'une manifestation de la vie organique et que l'homme vit de la vie intellectuelle de la bête » (p. 162) ; il reconnaît d'ailleurs que l'humanité a fait des progrès en discernement depuis ses origines. Ce qui serait de la psychologie et ce qui pourrait être nouveau ce serait de nous montrer, par le témoignage et l'analyse des faits, par quelles étapes et suivant quelles lois la vie psychologique s'est dégagée et différenciée, et la vie intellectuelle à son tour gagne en largeur et en

profondeur. Mais M. Milvaux ne semble guère en état de nous fournir ces explications proprement scientifiques ; et il vaut peut-être mieux ne pas chercher autre chose dans cette publication que la psychologie de son auteur.

H. Norero.

CORRESPONDANCE

Lettre de M. de Genouillac.

Paris, 7 mai 1908.

Monsieur,

M. Ch. Guignebert, a consacré à mon *Église chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche*, dans e dernier numéro de la *R.H.R.*, plusieurs pages d'une critique serrée à laquelle je n'aurais pas répondu s'il n'y était question que d'histoire, mais j'y trouve des allusions personnelles et des traits relevant de la polémique auxquels je répondrai après avoir remis au point les critiques de détails.

On me fait un grief d'une interjection, d'un hélas! qui vise les progrès d'une tendance à l'exaltation religieuse constatée chez les chrétiens de Phrygie (pp. 38 et 39). Un philosophe indépendant, attaché à l'histoire des idées morales et religieuses de l'homme, en aurait parlé de même. Il y a plus qu'un souci jaloux de l'indépendance de la science dans ce reproche; la sympathie pour les Phrygiens hétérodoxes est une manière de préoccupation confessionnelle qui enlève toute portée à cette critique.

La traduction de Jean Réville « ceux qui sont avec lui presbytres » est tout simplement fausse; le mot à mot demande « les presbytres qui sont avec lui », ce qui ne diffère guère de « ses presbytres », expression qui devrait exactement se transcrire en grec comme dans le texte en question οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι.

L'auteur du compte-rendu relève la « tentation » de l'interprète qui m'est venue au sujet d'un texte de l'épître aux Romains à première vue tout en faveur de l'autorité doctrinale de l'église de Rome : il aurait pu ajouter, puisqu'il cite la note 1 de la page 130, que cette tentation avait été écartée pour la raison de critique historique invoquée.

Je rencontre encore, un peu plus loin, une citation équivoque. A la page 137, les mots « Il n'existe donc qu'un évêque par ville » ne sont aucunement une « conclusion » sur l'état des choses, mais un rappel succinct du témoignage d'Ignace, ainsi que le montre la suite de la phrase.

S. Ignace pensait-il que l'institution de l'épiscopat monarchique fût un fait universel? J'ai répondu : à mon sens, oui, et j'ai dit pourquoi, parce que ses formules sont absolues et donnent l'épiscopat qu'elles définissent comme le principe même du vrai christianisme.

Au sujet de l'épiscopat romain, M. Guignebert a adopté et défend en quelque façon (non sans avouer l'imprudence des formules) les vues de M. J. Réville. Contrairement à cette opinion, j'ai écrit qu'il n'était pas permis de faire état du silence d'Ignace pour conclure qu'il n'existait pas d'évêque à Rome de son temps : « S'il ne parle pas de l'évêque de Rome, le contexte l'en excuse assez », et plus loin, « sa lettre s'adresse à toute la communauté des frères et cherche à l'émouvoir comme une foule. » J'ai ajouté en note en faisant allusion au raisonnement de M. J. Réville : « Ignace ne parle d'aucune espèce d'autorité pour l'église de Rome ; en faudrait-il conclure qu'il n'en existait point en effet ? » — Cette dernière remarque souligne la différence qu'il y a entre la lettre d'Ignace et la *I Cor.* : les renseignements fournis par cette dernière sont positifs ; ceux de l'autre ne seraient jamais que négatifs, et dans le cas, ils sont nuls, parce qu'il ne s'agit dans l'épître d'Ignace que d'une affaire personnelle plaidée d'une façon personnelle devant l'opinion. Il y a dans la remarque de M. Guignebert à ce sujet un mot de trop, par lequel il donne à entendre que j'aurais « essayé de tourner [ce silence] au profit de l'épiscopalisme romain ». Cette assertion est inexacte : j'ai dit que de ce silence on ne pouvait rien conclure, il ne faut pas me faire dire le contraire.

Il est absolument sûr qu'au témoignage d'Ignace les presbytres sont soumis comme personnes et comme corps à l'évêque : on peut critiquer la valeur de ce témoignage, mais non pas mettre en doute sa nette signification.

J'ai traité des Pastorales avec la plus grande réserve ; puisqu'on parle de théologiens, je rappellerai que la question de leur authenticité est libre entre eux, comme le montre la citation que j'ai faite de l'*Histoire ancienne de l'Église* de Mgr Duchesne. J'ai donné librement mon opinion. Ailleurs j'avais déjà relevé la leçon qui se dégage pour nous tous, critiques, de l'histoire de la controverse sur l'authenticité des épîtres d'Ignace, les faits portent des leçons, tous en doivent faire état ; je me suis gardé de « triompher », c'est une chose qu'en histoire j'aimerais aussi peu que le mot.

M. Guignebert veut bien me rappeler qu'il y a des critiques à rejeter l'épître aux Colossiens ; je ne m'en fâcherai pas trop et je lui rappellerai à mon tour qu'il y en a à rejeter en bloc l'authenticité des écrits des prophètes d'Israël ou celle de la pierre de Mêsa. L'important n'est pas l'unanimité des suffrages, en critique mais la valeur des preuves.

Pour finir, M. Guignebert cite à propos des *circonstances* du martyre d'Ignace ma phrase : « Pour Ignace, nous ne savons rien de certain », mais les mots ne visent dans mon texte que notre ignorance du titre juridique de sa condamnation.

Enfin, en note M. Guignebert a jugé à propos de signaler une citation de saint Paul en latin et sans référence dans un livre lourd de citations grecques et de renvois chiffrés. Qu'il me soit permis de dire à un historien du christianisme primitif qu'il y a des citations qui n'ont pas besoin de référence et

qu'on ne traduit pas certains mots trop connus sous une forme entrée dans l'usage.

Je n'aurais pas relevé ces critiques de détail s'il ne s'y mêlait un grave et injuste reproche. A propos d'un livre d'histoire, votre collaborateur parle tout d'abord de l'âge et de la situation personnelle de l'auteur ; il insiste sur l'*imprimatur* qui se trouve en tête du livre ; il recherche les « préoccupations confessionnelles qu'on s'est assurément efforcé de cacher » ; si l'auteur a écrit telle ou telle chose, « son excuse est qu'il ne pouvait faire autrement et obtenir l'*imprimatur* ». De là à dénoncer l' « esprit confessionnel » et les « arrière-pensées », à dire que l'auteur prend « naturellement » parti en faveur d'une opinion, à parler des gens qui « tiennent absolument » à ce qu'il y ait ceci ou cela, il n'y a qu'un pas. C'est ainsi que du fait d'une suspicion *a priori*, on en arrive à contrefaire la physionomie d'un travail. J'ai la ferme conviction que la lecture du livre produira chez les gens non prévenus une impression tout autre que celle évoquée par les mots qui précèdent. Je n'ai pas ménagé ma peine pour savoir au vrai et dire au juste et je garde l'illusion que mon livre aurait pu être écrit par un historien absolument libre de toute foi personnelle. Je n'ai tiré aucune conclusion de cette étude parce que ce n'est pas l'affaire de l'historien, mais la conclusion qui se dégage de l'examen des textes et des faits (je puis le dire ici), n'est pas favorable aux thèses des protestants orthodoxes. M. J. Réville l'avait compris et sa mauvaise humeur dans quelques pages de sa monographie d'Ignace le montre bien. M. Guignebert, au lieu de supposer qu'on décrit les faits de telle façon parce qu'on est « d'église » et parce qu'on sollicite l'*imprimatur*, aurait pu faire l'hypothèse plus équitable qu'on croit à cause des faits et que le seul *imprimatur* dont on a tenu compte est celui de la conscience.

Veuillez agréer, etc.

HENRI DE GENOUILLAC.

Réponse de M. Guignebert

Quand l'âge et l'expérience auront enseigné à M. de Genouillac à ne pas soupçonner un adversaire malhonnête dans tout homme qui ne se trouve pas de son avis et n'accepte pas son point de vue ; quand il saura ne pas découvrir sous chaque contradiction un désir de polémique ou une injure personnelle, d'abord, il laissera en repos sa conscience que personne n'attaque ; ensuite, il mesurera la vanité et l'injustice de l'exégèse verbale qu'il m'applique et qui tourne au pire les meilleures intentions ; enfin, il comprendra peut-être, s'il y songe encore, que j'ai prétendu écrire mon compte-rendu de son premier livre dans un esprit de très grande bienveillance pour sa personne et de grande estime pour son œuvre. Qu'il se persuade que je ne lui veux point de mal en

lui souhaitant plus de sérénité et de sang-froid. Je n'en dirai pas plus; sur le reste, nos lecteurs jugeront s'il leur plait.

Ch. Guignebert.

Lettre de M. Van Gennep

Le Père W. Schmidt publie dans sa revue *Anthropos* un long mémoire sur *L'origine de l'idee de Dieu* dont le quatrième chapitre est consacré à une critique détaillée — et en principe favorable — des théories d'Andrew Lang. Nous parlerons de ce mémoire quand il sera achevé et nous contenterons de relever pour le moment un passage (*Anthropos*, 1908, fasc. 3. p. 561-562) où la Revue de l'Histoire des Religions semble mise en cause. Voici ce passage :

« Peu après la publication de « The Making of Religion », la « Revue de l'histoire des Religions », rédigée par J. Réville, en apporte une très courte annonce; elle vante Lang comme « un écrivain original, indépendant, très erudit, qui sait s'affranchir de la tyrannie de toutes les formes, même de celles qui sont de sa propre création » (XL, 1899, p. 399), et promet de publier, dans les premières livraisons de son nouveau volume, un article très détaillé en rapport avec l'importance de l'ouvrage en question. Or, dans tout le volume XLI (1900) on cherchera vainement un article de cette teneur, bien que la seconde édition de « The Making of Religion » parût en cette même année; on ne le trouve pas davantage dans le volume XLII (1901), époque où « Myth, Ritual and Religion » et « Magic and Religion » furent également réédités. C'est seulement en 1902, par conséquent quatre années après la première édition du « The Making of Religion », que l'on consacre à cette édition, en même temps qu'à la seconde, trois pages d'un compte-rendu ordinaire.

Ce passage, qui fait partie du texte du mémoire, et non pas d'une note en bas de page, formule en termes à peine détournés un reproche injustifié. Feu mon maître Léon Marillier était en 1899 codirecteur de la Revue et c'est de lui qu'est l'appréciation citée du volume de Lang et la promesse d'en donner un compte-rendu étendu de la première édition. Or, d'une série de lettres échangées entre A. Lang et L. Marillier, et qui m'avaient été remises par J. Réville, il résulte que Lang avertit Marillier de la publication prochaine d'une seconde édition : d'où la résolution d'abord prise par Marillier de différer son compte-rendu jusqu'à la publication de la 2me édition annoncée. En outre, Marillier qui avait déjà publié chez Alcan la traduction de « Myth, Ritual and Religion » (*Mythes, Cultes et Religions*) proposa à Lang de traduire aussi *The Making of Religion*, en faisant précéder probablement la traduction d'une introduction qui, comme celle des éditions françaises de Lang (Mythes, Cultes et Religions) et de E. Grosse (Les Débuts de l'Art) eût paru d'abord sous forme de compte-rendu détaillé. Les négociations entre auteurs et éditeurs étaient fort avancées lorsque survint le terrible accident où les familles Marillier et Le Braz périrent presque en entier, accident annoncé dans la *Revue de l'Histoire des Religions*,

t. XLIV, p. 167. Puisque M. Schmidt consulte couramment la Revue, il ne lui eût pas été difficile de s'expliquer la brusque interruption des comptes-rendus détaillés sur les « Non-civilisés », spécialement réservés à Marillier. A la mort de celui-ci, les livres dont les comptes-rendus étaient en retard furent répartis entre les collaborateurs de bonne volonté, et je reçus entre autres *The Making of Religion*. Je ne jugeai pas à propos de continuer les pourparlers pour la traduction de cet ouvrage, mais n'étais pas non plus tenu d'exécuter la promesse de Marillier touchant le compte-rendu détaillé promis. D'où mon « compte-rendu ordinaire ».

Peut-être ces rectifications n'offrent-elles, en définitive, qu'un intérêt secondaire : il m'a semblé cependant que demeuré seul, par la mort de Marillier et J. Réville, à savoir le pourquoi d'un silence que le P. Schmidt semble vouloir reprocher à la Revue, il était au moins utile de lui en montrer les raisons, suffisantes je pense.

A. Van Gennep.

NÉCROLOGIE

HARTWIG DERENBOURG

Le titulaire de la chaire d' « Islamisme et religions de l'Arabie » à la section religieuse de l'École des Hautes Études, Hartwig Derenbourg, s'est éteint brusquement le 12 avril dernier, frappé en pleine activité et laissant d'unanimes regrets.

Né à Paris le 17 juin 1844, il y fit ses études qu'il compléta à Goettingen et à Leipzig. Rentré à Paris en 1866, il fut chargé de continuer le catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Impériale. Il abandonna cet établissement en 1870 et, en 1875, il fut nommé, presqu'en même temps, professeur d'arabe et de langues sémitiques au Séminaire israélite de Paris et chargé d'un cours de grammaire arabe à l'École des Langues Orientales vivantes où il eut la satisfaction, en 1879, de voir rétablir à son profit la chaire d'arabe littéral occupée jusqu'en 1838 par Silvestre de Sacy et supprimée en 1867 à la mort de Reinaud. Deux autres chaires lui échurent bientôt : celle de langue arabe à l'École des Hautes Études, section philologique, en 1884, et celle d'islamisme et religions de l'Arabie à la section des sciences religieuses, en 1885. Supportant allègrement cette triple charge, Hartwig Derenbourg aimait à grouper des élèves nombreux, à les connaître personnellement, à les encourager. L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres l'accueillit en 1900 et cet honneur lui fut d'autant plus sensible qu'il l'envisageait à la fois comme le couronnement de sa carrière et comme le point de départ pour de nouveaux travaux. Admis aussitôt dans la commission du *Corpus inscriptionum semiticarum*, il prit la direction de la partie sabéenne et himyarite à laquelle son père, Joseph Derenbourg, l'avait associé dès 1881.

L'activité d'Hartwig Derenbourg s'est affirmée en des matières assez diverses. Son véritable terrain, celui qu'il a embrassé dans toute son étendue est la philologie arabe, depuis les poètes antéislamiques jusqu'aux historiens des Croisades en passant par les grammairiens. Citons

le *Diwân de Nâbiga Dhobyâni*, texte et traduction, le *Livre de Sibawaihi*, traité de grammaire arabe par Siboûya dit Sibawaihi, texte sur lequel est établie la traduction allemande de G. Jahn, le *Livre intitulé Laisa* d'Ibn Khâlawaihi, texte publié en partie, *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, catalogue dont M. William Marçais s'est chargé de rédiger et de publier le tome II, une réédition de l'ouvrage historique d'Ibn at-Tiktakâ intitulé *al-Fakhri*, le texte paru et la traduction presque terminée d'*Oumâra du Yémen*, historiographe de l'époque des Fatimites. De toute son œuvre, le maître arabisant affectionnait particulièrement ses travaux sur Ousâma ibn Mounkidh dont il eut la bonne fortune de découvrir l'autobiographie parmi les manuscrits de l'Escurial, lors de sa mission en Espagne, en 1880. Il vécut longtemps dans l'intimité de cet émir syrien du temps des Croisades et il sut en populariser la figure par de nombreux écrits. Outre le texte et la traduction de l'autobiographie d'Ousâma (il a paru une traduction allemande due au pasteur G. Schumann avec préface en français par H. D.) il faut signaler le gros ouvrage de plus de sept cents pages intitulé : *Vie d'Ousâma où* est reconstitué le milieu oriental dans lequel s'est exercée l'action de ce personnage. A cet ordre de travaux se rattachent le *Silvestre de Sacy*, biographie dont la quatrième édition est augmentée d'une bibliographie par Georges Salmon, et la *Notice biographique sur Michele Amari* réimprimée et complétée dans les *Opuscules d'un Arabisant*.

Nous devons insister ici sur les recherches du savant arabisant qui ressortissent de l'histoire des religions, bien que, sa position étant strictement philologique, la nature de ses travaux ne l'ait pas porté à s'engager très avant sur le terrain religieux. Armé par de sérieuses études bibliques, il saisissait aisément dans le Coran les emprunts aux légendes et aux doctrines juives. Il était même enclin à retrouver cette dernière influence jusque dans le dialecte himyarite. Hartwig Derenbourg a fait connaître ses idées sur le Coran et l'islamisme dans une leçon d'ouverture, *La composition du Coran* réimprimée dans ses *Opuscules d'un Arabisant*, p. 11-33 et dans deux conférences à l'École des Hautes Études parues ici même (*Revue de l'histoire des religions*, 1886, I, p. 292-333) sous le titre : « La science des religions et l'islamisme ». Ces écrits témoignent d'une science très avertie de tout ce qui touche au sujet, mais ils ne suppléent pas à la traduction du Coran minutieusement exacte qu'il avait entamée et dont il eût voulu se décharger sur un de ses élèves qui aurait uni un véritable goût littéraire à une connaissance approfondie de la langue coranique.

La composition même de son auditoire à la section des sciences religieuses, maintenait le professeur sur le terrain proprement philologique. En général, les jeunes arabisants étudient le Coran pour mieux comprendre les écrivains musulmans qui puisent à pleines mains dans le texte sacré. Ces auteurs l'ont appris par cœur, ils « en répètent les expressions, qui répondent à leur pensée ; ils croient composer au moment où ils se souviennent[1] ». L'étude du Coran est même nécessaire pour expliquer les poètes antérieurs à l'Islâm. « Certains dires populaires, qui étaient répandus dans les masses, sont entrés à la fois dans la prose rimée de Mahomet et dans les chants inspirés des grands poètes[2] ». Hartwig Derenbourg a maintenu ce point de vue de sa jeunesse contre l'hypothèse récente et ingénieuse de M. Clément Huart qui considère certaines poésies antéislamiques comme une véritable source du Coran.

L'épigraphie sabéenne a fourni la matière de nombreux articles dans lesquels Hartwig Derenbourg signalait l'introduction dans le panthéon sud-arabe de divinités étrangères : Allâh, Rimmôn ou mieux Rammân, la déesse al-'Ouzzâ, etc.

On trouvera toutes les indications nécessaires dans la bibliographie de ses œuvres qu'il a pris soin de dresser dans ses *Opuscules d'un Arabisant* et l'on constatera en même temps combien a été remplie la vie laborieuse de ce savant aimable dont la carrière a été trop tôt brisée.

René Dussaud.

1) *Opuscules d'un Arabisant*, p. 32.
2) *Ibidem*, p. 33.

LE TROISIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL

D'HISTOIRE DES RELIGIONS

A OXFORD, EN SEPTEMBRE 1908

Du programme que nous adresse le Comité d'organisation du Congrès d'Oxford nous extrayons les renseignements suivants qui nous paraissent de nature à intéresser nos lecteurs :

Le Congrès se tiendra à Oxford les mardi, mercredi, jeudi et vendredi 15-18 septembre. Grâce à l'obligeance du conseil de l'Université, les réunions auront lieu dans les « Examination Schools », High Street. Le président d'honneur est le professeur E. B. Tylor, le président Sir A. C. Lyall, le président du comité local le professeur Percy Gardner. Dans la soirée du lundi 14 septembre, le professeur Gardner et le Dr A. J. Evans recevront les membres du Congrès à l'Ashmolean Museum, à 8 heures 45.

Comme dans les précédents congrès, il y aura deux sortes de réunions : 1) des réunions générales, pour les communications ou lectures d'une importance particulière ; 2) des réunions de sections pour les communications suivies de discussions.

Les sections seront au nombre de neuf :

I) Religions des non-civilisés (Mexique et Pérou inclus) : Président : M. E. S. Hartland.

II) Religions des Chinois et Japonais : Président : prof. Herbert A. Giles (Cambridge).

III) Religions des Égyptiens (le président sera ultérieurement désigné).

IV) Religions des Sémites : Président : prof. Morris Jastrow (Philadelphie).

V) Religions de l'Inde et de l'Iran : Président : prof. T. W. Rhys Davids (Manchester).

VI) Religions des Grecs et des Romains : Président : M. Salomon Reinach (Paris).

VII) Religions des Germains, Celtes et Slaves : Président : prof. sir John Rhys (Oxford).

VIII) Religion chrétienne : Président : Rev. prof. Sanday (Oxford).

IX) Méthode et objet de l'histoire des religions (le Président sera désigné ultérieurement).

Selon qu'il lui semblera utile, le comité réunira deux ou plusieurs sections.

Les travaux commenceront le mardi matin, 15 septembre, à 9 h. 45. Le comité local et l'université souhaiteront la bienvenue aux congressistes : on recevra les adresses venues des universités et des autres corps savants. Le Président d'honneur introduira le Président, sir Alfred Lyall, qui prononcera le discours d'ouverture. Voici le programme de chaque journée :

Mardi (15 septembre), 11 h. 30 à 1 heure : séance de sections. — 4 heures à 6 h. 30 : séance générale et sections. — A 8 heures 30 le maire et sa femme recevront le congrès au Town Hall.

Mercredi (16 septembre), 9 h. 45 à 1 heure : séance générale et sections. — 3 h. à 4 h. 45 : garden party à Christ Church. — 5 heures à 6 h. 30 : sections. — 9 heures : réception au Pitt-Rivers Museum.

Jeudi (17 septembre) : 9 h. 45 à 1 heure : séance générale et sections. — 3 heures à 4 h. 45 : garden party à Exeter College. — 5 heures à 6 h. 30 : section. — 9 heures à 10 h. 15 : séance générale. Projections.

Vendredi (18 septembre), 9 h. 45 à 1 heure : séance générale et sections. — 3 heures à 4 h. 15 : café à Manchester College. — 4 h. 30 à 6 h. 30 : séance générale et « Business meeting ». — 9 heures : réception finale dans les écoles.

La carte, du prix d'une livre sterling, donne droit pour chaque membre (messieurs ou dames) à l'admission dans toutes les réunions, réceptions, etc. et à un exemplaire des actes. Il y a aussi des cartes spéciales pour dames, au prix de 10 sh., comportant l'admission à toutes réunions et réceptions, mais ne donnant pas droit à l'exemplaire des actes. Les demandes de cartes d'adhésions doivent être adressées, accompagnées de l'adresse permanente et du chèque ou mandat représentant le prix de la carte, seulement à MM. Barclay et Cie, Old Bank, Oxford.

L'anglais, le français, l'allemand et l'italien sont reconnus comme langues officielles du congrès.

Des représentants ont déjà été désignés par les différentes universités et académies d'Angleterre et de l'étranger.

Les communications doivent être proposées et adressées à l'un ou à l'autre des deux secrétaires du congrès (J. Estlin Carpenter, D. Litt. 109, Banbury Road, Oxford — et L. R. Farnell, D. Litt. 191, Woodstock Road, Oxford). Le comité demande instamment que, pour faciliter la composition du programme de chaque section, les mémoires soient adressés avant le 1[er] août. Les communications ne devront pas excéder trente minutes.

Ajoutons quelques renseignements pratiques dont on ne saurait méconnaître l'importance. Les arrangements ont été obtenus avec différents hôtels et pensions et les congressistes pourront prendre pension pour la durée du congrès aux prix suivants : Hôtels : *Randolph*, 12 sh. 6. par jour ; *Clarendon* : 10 sh. 6. ; *Roebuck*, 10 sh. 6 ; *Mitre*, 10 sh. 6-12 sh. 6 (selon les chambres) ; *King's Arms*, 9 sh. ; *Eastgate*, 10 sh. 6 ; *Wilberforce* (tempérance), 8 sh. 6. Pensions : *Oxenford Hall*, Magdalen Street, et *the Isis*, 53 Iffley Road, à partir de 6 sh. (selon les chambres) ; Mrs Rothwell's, 5 Beaumont Street, 6 sh. 6.

Une liste des logements avec les prix et un plan de la ville seront mis à la disposition des congressistes au salon de réception des *Examination Schools*, High Street, le 12 septembre et le 14 (samedi et lundi), entre 10 et 6 heures. Comme en cette saison beaucoup de logements sont vacants, il sera assez facile de se loger ; le secrétaire-adjoint fournira toute indication nécessaire. On espère que les compagnies de chemins de fer consentiront à faire des réductions sur le prix des places aux membres du congrès.

Nous nous sommes bornés à fournir les renseignements matériels qui nous étaient fournis.

Ajoutons que toute formule de souhait ou d'éloge serait vaine : les organisateurs du congrès savent quelle estime leur personnalité scientifique a toujours rencontrée chez nous et combien le succès de leur œuvre nous est cher.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME CINQUANTE-SEPTIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

Que nos lecteurs ne s'étonnent pas de voir encore sur notre couverture le nom de notre très regretté directeur Jean Réville : c'est bien sous sa direction que ce numéro fut composé, et tout ce que nous y avons ajouté, c'est l'hommage que nous devions à sa mémoire. Avec le tome LVIII commencera une nouvelle direction qui réunira les deux noms de M. Paul Alphandéry, depuis cinq ans secrétaire de la Rédaction de la Revue, et de M. René Dussaud, professeur-suppléant au Collège de France, dont la collaboration est, depuis plusieurs années, une des plus constantes et des plus précieuses que nous ayons acquises. Tous deux s'efforceront de maintenir la *Revue de l'Histoire des Religions* dans les hautes et fécondes traditions scientifiques où elle n'a cessé de s'affirmer au cours de ses vingt-huit années d'existence.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME CINQUANTE-HUITIÈME

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

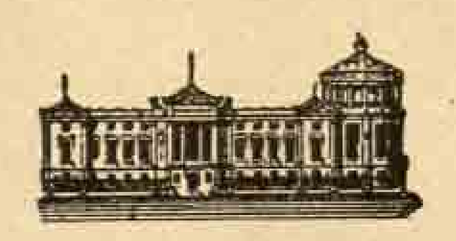
MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, L. LÉGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, ED. MONTET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, ETC.

VINGT-NEUVIÈME ANNÉE

TOME CINQUANTE-HUITIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1908

PHAÉTHON

L'interprétation du mythe de Phaéthon paraît avoir peu occupé les exégètes modernes, peut-être parce qu'ils se sont contentés trop aisément d'une explication dont la facilité même aurait dû les mettre en défiance. Pour Schwenck, Most, Wieseler, Robert et d'autres[1], Phaéthon, primitivement identique à Hélios[2], se précipite tous les soirs dans les flots à l'ouest et éclaire l'horizon comme d'une lueur d'incendie. Il a suffi, nous dit-on, de considérer cet événement périodique comme une catastrophe survenue une seule fois, puis d'*hypostasier* le dieu solaire Hélios-Phaéthon sous la forme du héros Phaéthon, fils d'Hélios — et le mythe était créé, du moins dans ses éléments essentiels. Sans doute ; mais il reste à démontrer que le retour presque quotidien d'un phénomène puisse donner naissance à un mythe comme celui de Phaéthon. C'est ce que je nie absolument. De l'observation du cours du soleil, on a pu tirer, par exemple, cette donnée mythique que le soleil, tous les soirs, baignait ses chevaux dans l'Océan[3] ; on n'a pu en tirer la légende de Phaéthon, fils du soleil, empruntant, de gré ou par ruse, le char

1) Cf. Robert, *Hermes*, t. XVIII, p. 440 et l'art. *Phaethon* du *Lexikon* de Roscher. M. de Wilamowitz (*Hermes*, t. XVIII, p. 432) fait de Phaethon l'étoile du matin, Phosphoros. M. Gruppe (*Griech. Mythol.*, p. 841) tente d'expliquer la chute de Phaéthon par la disparition des planètes à l'aurore, opinion qui peut se ramener à celle de M. de Wilamowitz.

2) Dans Homère, on trouve cinq fois φαέθων comme épithète d'Hélios. Virgile emploie ce mot comme synonyme du Soleil (*Aen.*, V, 105) ; c'est pourquoi les sœurs de Phaéthon sont aussi appelées par lui *Phaethontiades* (*Bucol.*, VI, 62). Phaethon est encore le nom d'un des chevaux du Soleil (Schol. Soph. *El.*, 825). Cf. Rapp, art. *Helios* du *Lexikon* de Roscher, p. 2001, 2007.

3) Voir les textes dans l'art. *Helios* du *Lexicon*, p. 2013.

de son père, le conduisant en aurige maladroit et finissant par menacer la terre d'une conflagration. Zeus évite le danger en foudroyant l'imprudent et les eaux de l'Eridan, jointes à celles des autres fleuves, éteignent l'embrasement que la chute du char solaire a déchaîné. Les sœurs de Phaéthon, complices de ses ambitieux desseins, sont métamorphosées en peupliers noirs et leurs larmes donnent naissance à l'ambre. Telle est à peu près la version d'Hésiode, dont nous n'avons qu'une connaissance indirecte, mais que l'on a pu restituer avec certitude d'après Hygin[1].

Remarquons d'abord que Phaéthon est un héros souffrant, victime d'une catastrophe, comme Actéon, Adonis, Hippolyte, Orphée, Penthée, Zagreus, etc. Comme eux, il est accusé d'une imprudence, d'une faute première qui justifierait son triste sort. Comme eux il est pleuré ; les sœurs plaintives de Phaéthon sont changées en peupliers noirs[2]. Comme eux enfin, il est rendu à la vie ; si la tradition qui le relègue parmi les astres paraît relativement récente, elle a dû en remplacer une autre qui lui assurait l'immortalité due au fils d'un dieu.

J'ai montré, dans de précédents mémoires, que les mythes relatifs à des héros souffrants sont des explications de rites sacrificiels dont la signification primitive était oubliée. Le mythe d'Adonis répond au sacrifice périodique du sanglier sacré, celui d'Actéon au sacrifice du cerf, celui d'Hippolyte au sacrifice du cheval, celui d'Orphée au sacrifice du renard, celui de Penthée au sacrifice du faon, celui de Zagreus au sacrifice du taureau. Si ma méthode est bonne, elle doit fournir la clef du mythe de Phaéthon. Quels en sont les éléments ? Un conducteur de char, un char, un attelage ; le char

1) Carl Robert, *Hermes*, t. XVIII, p. 434 et suiv.

2) *Vos quoque felices quarum clamantia fratrem*
Cortice velavit populus ora novo.
(Ovide, *Pontiques*, I, ii, 33.)

Voir d'autres textes dans Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 789. Le peuplier noir, αἴγειρος, est une espèce voisine du peuplier blanc, λεύκη. On employait des couronnes de λεύκης dans les fêtes rhodiennes d'Hélios (Schol. Pind. *Ol.* VII, 141).

est en feu ; il tombe dans les eaux extérieures (l'Eridan mythique, le grand fleuve de l'Ouest)[1] et y disparaît. Laissons le conducteur, puisque la forme anthropologique donnée par les Grecs à leurs légendes implique l'introduction d'un homme dans des mythes où les rôles sont tenus, en principe, par des animaux qu'on sacrifie. Restent un char et des chevaux, successivement embrasés et noyés. Le char peut être éliminé à son tour, car les mythes de héros souffrants remontent à une époque très lointaine où les animaux n'étaient pas encore domestiqués. Les chevaux sont blancs, parce qu'ils sont les chevaux du jour (« le jour aux blancs coursiers », dit Eschyle)[2]. Mais la pluralité des chevaux n'est pas un trait essentiel du mythe ; elle devait nécessairement y être introduite avec l'idée d'un attelage divin, du quadrige d'Hélios[3]. Donc, alors même que nous ne posséderions aucun autre texte à ce sujet, nous pourrions conclure que le mythe de Phaéthon a pour origine le sacrifice du cheval blanc Phaéthon, du cheval-soleil, tantôt précipité dans les eaux, tantôt dans les flammes, ou peut-être précipité dans les flammes avant que ses cendres soient jetées à l'eau.

Or, il se trouve précisément que les sacrifices ainsi *postulés* par notre exégèse sont attestés avec précision par les textes. En Grèce, les chevaux sacrifiés sont toujours blancs ; ils sont immolés à Poseidon, aux fleuves, à Hélios, c'est-à-

1) Cf. Wilamowitz, *Hermes*, XVIII, p. 427 (*den Fluss des aeussersten Westens*).

2) Eschyle, *Perses*, 861 (λευκόπωλος ἡμέρα). Λεύκιππος est un nom ou un surnom d'Apollon (Gruppe, *Gr. Myth.*, p. 1244). L'armée perse en marche était précédée d'un char traîné par des chevaux blancs, que suivait un coursier d'extraordinaire grandeur, appelé le cheval du Soleil (Quinte Curce, III, 3).

3) La plus ancienne représentation connue du char solaire est un groupe en bronze de l'île de Seeland, datant des environs de l'an 700 av. J.-C. On y voit un cheval unique attelé à un char qui porte un grand disque doré, tout décoré de cercles et de spirales (S. Müller, *Urgeschichte Europas*, pl. à la p. 116). A mon avis, cet objet servait à des pratiques magiques destinées à accroître l'efficacité du soleil, comme d'autres chars de bronze, celui de Judenburg en Styrie, par exemple, servaient à des rites pour solliciter la pluie. — Le cheval-soleil, au singulier, paraît mentionné dans le *yasht* 6 de l'Avesta (Darmesteter, t. II, p. 404, n. 1).

dire aux divinités de l'eau et du feu[1]. Les Lacédémoniens, sur le mont Taygète, sacrifient un cheval aux Vents et le réduisent en cendres, pour que ces cendres bienfaisantes soient portées le plus loin possible par les vents[2]. Festus, qui nous apprend cela (*October equus*), n'a pas compris, ni les modernes après lui, que, dans le sacrifice, l'essentiel était l'holocauste du cheval et que, si l'on comptait sur les vents pour disperser les cendres de la victime, ce n'est pas aux vents, mais avec leur concours, que le sacrifice était offert[3]. Dans le même article de Festus, qui dérive d'excellentes sources grecques — peut-être par l'entremise de Varron — on lit que les Sallentins (Illyriens) ont un Jupiter nommé Menzana auquel ils sacrifient un cheval en le jetant tout vif dans les flammes. Voici donc deux exemples de chevaux brûlés. Enfin, Festus ajoute que les Rhodiens jettent annuellement à la mer des quadriges consacrés au soleil, parce que l'on croit que le soleil est porté autour du monde dans un char attelé de quatre chevaux (*Rhodii, qui quotannis quadrigas Soli consecratas in mare jaciunt, quod is tali curriculo fertur circumvehi mundum*).

Ce dernier renseignement est d'une importance capitale. Les Rhodiens consacrent au Soleil un (ou plusieurs chars) attelés de quatre chevaux et les précipitent à la mer. Voilà un rite qui a bien pu donner naissance au mythe de la chute de Phaëthon[4] ! Ce char des Rhodiens est un char brûlant,

1) Sur les sacrifices grecs de chevaux blancs, voir Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 839; Stengel, *Philologus*, 1880, p. 183. Mithridate sacrifie aussi des chevaux blancs (Appien, *Mithrid.*, 70).

2) Ou peut-être, à l'origine, pour que les vents les portent vers le ciel (*Partem aliquam, venti, Divûm referatis ad aures*). — Les sacrifices de chevaux à Hélios sur le Taygète sont aussi mentionnés par Pausanias, III, 20, 4.

3) Je ne suis pas du tout d'accord avec Gruppe (*Griech. Mythol.*, p. 839) sur l'identification primitive des chevaux avec les génies du vent (*Windgeister*). Ce serait en qualité de dieu de l'orage (*Sturmgott*) que Poseidon aurait reçu des sacrifices de chevaux ! Boeckh était bien plus près de la vérité en admettant une confusion ancienne de Poseidon avec Hélios (*Kleine Schriften*, V, 201).

4) Gruppe (*Griech. Mythol.*, p. 265) dit que le rite de la précipitation d'un quadrige dans la mer était motivé en plusieurs endroits (*an manchen Stellen*)

puisque c'est celui du soleil ; ils devaient donc y mettre le feu avant de le lancer dans les flots. Chez les Sallentins et les Lacédémoniens, dans un état de civilisation moins développé, on brûle les chevaux, non le char ; mais, ailleurs, il semble qu'on ait brûlé et noyé un char sans y mettre de chevaux. Parmi les nombreuses variantes des rites qui ont pour objet, à différents moments de l'année, d'accroître ou de ranimer la force languissante du soleil[1], on a signalé celui qui consiste à enflammer des roues et à les précipiter du sommet d'une colline vers la rivière qui coule à ses pieds[2]. En général, dans les rites de ce genre, les roues enflammées jouent un très grand rôle, parce que le soleil, aux yeux des primitifs, est tantôt un cheval d'une blancheur éclatante[3], tantôt un char d'or[4], tantôt un disque ou une roue en feu[5]. Mannhardt et, après lui, M. Frazer ont surabondamment démontré que toutes les fêtes périodiques où interviennent des bûchers et des brandons, fêtes qui survivent dans les usages modernes de la Saint-Jean, répondent à une concep-

par la légende de la chute de Phaëthon ; mais il ne justifie cette assertion par aucune référence et je la crois erronée. M. Tümpel (*Philol. Jahrb. Suppl.* XVI, 1887, p. 165) a également songé à rattacher au mythe de Phaëthon le rituel rhodien.

1) Voir Frazer, *Golden Bough*[2], t. III, p. 238.

2) « La coutume de rouler une roue enflammée sur la pente d'une colline paraît une imitation très naturelle du cours du soleil dans le ciel... Celle de jeter en l'air des disques enflammés, en forme de soleils, ressort aussi de la magie imitative... En contrefaisant la marche du soleil à travers le ciel, on aide le luminaire à poursuivre son voyage céleste avec ponctualité et promptitude. » (Frazer, *Golden Bough*[2], t. III, p. 301 ; cf. *ibid.*, p. 267).

3) Conceptions courantes dans les hymnes védiques. On rappelle aussi, pour assimiler le soleil à un cheval, la rapidité de leur course (Eust. *ad Od.*, p. 1515, 34 ; Procl. *ad Hes.*, ἔργ., v. 793).

4) Le char du Soleil, qui n'est pas mentionné dans Homère, est une conception commune aux mythologies védique, iranienne et germanique (Roscher, art. *Helios*, p. 2005).

5) Λαμπρὸς ἡλίου κύκλος, Esch., *Perses*, 496 ; στρέφων κύκλος, Soph., *Fragm.* 668 ; *Solis rota*, Lucrèce, V, 432. C'est à la roue du soleil que Prométhée a dérobé le feu (Servius, *ad Bucol.*, VI, 425 : *adhibita facula ad rotam Solis*). — Sur le soleil *disque* (et non *roue*) voir l'art. *Helios* de Roscher, p. 1997 (en haut). Hélios, chez les Péoniens, est représenté par un disque sur une perche (Maxime de Tyr), VIII, 8).

tion extrêmement répandue de magie sympathique[1]. De même que l'homme en versant de l'eau, en frappant l'eau, en jetant des objets ou des animaux dans l'eau, peut déchaîner la pluie, de même il peut attiser la flamme bienfaisante du soleil, soit en allumant de grands feux sur les collines, soit en jetant dans le feu ou dans l'eau ce qui peut contribuer à la bonne marche du soleil, un cheval blanc, un char, une roue[2]. Comment un primitif a-t-il cru devoir s'y prendre pour faire « parvenir » au soleil un cheval, un char, une roue de rechange ou de renfort? La réponse était fournie par ce double fait d'expérience, ou par cette double apparence, que le soleil est un grand feu[3] courant dans le ciel et que, tous les soirs, il descend dans l'Océan de l'ouest, qu'alimentent toutes les rivières et tous les fleuves. Il n'y avait donc, auprès du soleil, que deux voies d'accès : le feu, qui s'élève dans l'atmosphère vers le ciel, et l'eau où le feu du ciel vient se plonger[4]. Donc, le cheval-soleil, le char-soleil, la roue-soleil devaient être tantôt brûlés, tantôt noyés. Ainsi s'expliquent très simplement le rite de Rhodes et les rites analogues moins complets dont nous avons connaissance. Avec la constitution du panthéon grec, les progrès de la civilisation et de la pensée, les rites subsistèrent, mais on les interpréta autrement; on parla de chevaux sacrifiés, non plus seulement à Hélios, mais à Poseidon[5], aux fleuves, aux vents; on se figura que les chevaux blancs traînaient un char et que ce char était conduit par un *cocher responsable*; on se dit que la victime Phaéthon, ci-devant cheval solaire,

1) Il est question de roues enflammées (en paille ou enduites de poix) que l'on fait rouler sur les pentes des collines, dans l'Eifel (Frazer, t. III, p. 242), en Souabe (p. 256), sur la Moselle près de Thionville (p. 269), en Basse-Autriche (p. 273), dans le Poitou (p. 285), etc. Pour le jet de disques enflammés dans les airs, voir *ibid.*, p. 243 (Souabe, Bade), p. 270 (Wurzbourg), etc.

2) Les Indous versent du lait dans le feu au lever du soleil, comme un *adjuvant* à l'astre (Hardy, *Indische Religionsgesch.*, p. 35).

3) Φλόξ, Esch., *Prom.*, 22 et ailleurs; πῦρ, Eurip., *Iphig. Taur.*, 1139.

4) Les vents ont pu aussi jouer un rôle; voir plus haut, p. 4, note 2.

5) A Rhodes, Poseidon et Hélios sont des dieux encore très voisins, presque confondus (Gruppe, *Griech. Mythologie*, p. 265).

devait avoir commis quelque faute ou quelque imprudence pour être ainsi brûlée ou noyée en l'honneur d'Hélios ; et quand Phaéthon de cheval devint héros, on supposa qu'il était, non pas le soleil, mais le fils téméraire du soleil, qui avait usurpé la place du céleste aurige et trouvé dans les flammes la peine de son ambition et de son orgueil. Ici comme toujours, l'idée de la faute est adventice et sert à justifier la sévérité du châtiment, c'est-à-dire la barbarie du sacrifice. Mais comme chaque année nouvelle voit brûler ou immerger un cheval blanc, un Phaéthon, il faut que Phaéthon soit immortel : c'est que son père, après l'avoir châtié, lui a donné une place dans le ciel, sous l'aspect d'une constellation ou de l'étoile du matin. Bien entendu, cette conception n'est pas primitive ; tant que le Phaéthon ne fut que le cheval sacré, l'image terrestre du cheval blanc qui éclaire le monde, son immortalité n'avait pas besoin d'être expliquée par une légende ; elle était suffisamment garantie par le fait qu'on ne manquait pas de chevaux blancs. *Uno avulso non deficit alter* ; c'est la formule de la persistance de l'espèce dans les cultes zoolâtriques dont l'acte essentiel est le sacrifice de l'individu.

Maintenant, il faut se demander où s'est formé le mythe de Phaéthon. Le rite a dû être fort répandu, comme le sont les différents procédés de magie sympathique par lesquels l'homme, naïf logicien, croit s'asservir ou exalter dans son intérêt les forces naturelles ; mais le texte de Festus sur le sacrifice annuel du quadrige solaire à Rhodes nous dispose à chercher dans cette île, consacrée très anciennement à Hélios [1], la patrie du mythe ou, du moins, une de ses principales stations. Or, précisément, les mythologues modernes s'accordent à croire que Rhodes, peut-être après Corinthe, a été le centre de rayonnement du mythe [2].

1) Diod., V, 56. *Phoebea Rhodos*, Ovide, *Mét.*, VII, 365. Les monnaies de Rhodes suffiraient à en témoigner ; cf. Rapp, *ap.* Roscher, art. *Helios*, p. 2025.
2) Voir Wilamowitz, *Hermes*, t. XVIII, p. 428 sq.

Déjà Hellanicos[1] faisait de Phaéthon le fils d'Hélios et de la nymphe Rhodé ou Rhodos. Dans une inscription de Loryma (Rhodes), provenant d'un temple du dieu solaire, ce dieu est encore nommé Phaéthon[2]. Il y avait Rhodes un dieu solaire appelé Ténagès, qui fut identifié (par les Doriens ?) à Phaéthon[3]. Ce Ténagès, comme Phaéthon, passait pour le fils du Soleil. Une légende que nous connaissons fort mal faisait de lui un héros souffrant ; immolé par ses frères jaloux, il était sans doute dédommagé par le don de la vie éternelle, comme sa sœur Elektryoné, morte vierge et devenue l'objet d'un culte. On entrevoit sous ces récits confus et fragmentaires l'existence d'un couple sacrifié, peut-être un étalon blanc et une cavale blanche; mais il suffit, pour l'objet qui nous occupe, de constater que le mythe, c'est-à-dire le culte de Phaéthon, existait très anciennement à Rhodes, là même où le texte de Festus atteste le sacrifice annuel de chevaux blancs.

Qu'on me permette, en terminant ce petit mémoire, de dire publiquement ici ce que j'ai déjà eu l'occasion d'écrire à plus d'un savant, en particulier à cet excellent Albert Dieterich, mort si prématurément, au mois de mai 1908, à Heidelberg. Les explications que je propose depuis plusieurs années des mythes des héros souffrants sont, ou bien d'effroyables inepties (*furchtbarer Unsinn*, comme on dit en Allemagne), ou des découvertes d'un certain prix ; si ce sont des inepties, qu'on les réfute ; si ce sont des découvertes, qu'on veuille bien les reconnaître pour telles. Il est trop commode de traiter ces hypothèses d' « ingénieuses », et je suis si fatigué d'entendre ou de lire ce mot que celui de *stupide* me plairait davantage, s'il était appuyé de raisons.

SALOMON REINACH.

1) Ap. Schol. Pind., *Olymp.* VII, 135.
2) *Inscr. graec. insul.*, 928.
3) Diod., V, 56 et Roscher, *loc. laud.*

FORMULES MAGIQUES

DE L'ORIENT CHRÉTIEN

Dans sa lettre datée de Constantinople, 16 avril 1729, Sevin communiquait à Maurepas le résultat de ses recherches de manuscrits orientaux ; il était en pourparler avec un Arménien pour l'achat de manuscrits arméniens et il fait l'éloge d'un jeune homme qui sait fort bien cette langue, le turc, le latin et le français, et dont il pourra se servir plus tard, puisqu'il n'y a personne en France qui entende l'arménien ; il ajoute qu'il a déjà utilisé ce jeune homme « pour l'acquisition de quelques manuscrits et de quelques imprimés arméniens. Ces derniers sont devenus rares par le zèle un peu trop vif de nos missionnaires, qui ne font grâce à aucun des livres qu'ils soupçonnent d'hérésie »[1].

Le zèle un peu trop vif que l'abbé Sevin reprochait aux missionnaires n'a fait que s'accentuer et, de nos jours encore, les représentants des différentes missions opérant en Orient font la chasse aux manuscrits suspects d'entretenir l'hérésie ou la superstition chez le peuple ; ils se les procurent pour les détruire. Il y a donc lieu de s'occuper du sort de ces manuscrits, lorsque, échappant à la ruine qui semble être leur destinée, ils tombent en des mains européennes. Si jeunes qu'ils soient, ils présentent toujours cet intérêt de nous faire pénétrer assez avant dans la mentalité religieuse des chrétiens orientaux.

Il y a quelque temps déjà, un chrétien chaldéen d'Ourmiah (Perse) arrivait à Paris, avec un petit bagage d'anti-

1) Cf. *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVIIe et XVIIIe siècles.* Documents publiés par Henri Omont. Paris, 1902, p. 471.

quités, destinées à enrichir les musées d'Europe ou les collections privées. Dans le lot, se trouvaient deux manuscrits syriaques, qui ne parurent pas présenter assez d'intérêt à la Bibliothèque nationale pour qu'on en fît l'acquisition. L'un était intitulé *Ketava dechoudayi* et l'autre *Ketava denoutari*. Le premier prit le chemin de l'Angleterre ; le second, celui de ma bibliothèque (n° 10 de ma collection de manuscrits orientaux).

Les recherches que l'on a faites dans le domaine du folklore, les découvertes précieuses de textes magiques d'origine babylonienne, égyptienne ou grecque, la systématisation des nouveaux documents prouvent surabondamment le rôle capital que jouaient les formules magiques, les incantations, la terreur des esprits mauvais et les moyens de s'en préserver, dans les croyances et dans les pratiques religieuses à travers les âges et sous toutes les latitudes. Les Égyptiens et les Babyloniens ont pratiqué la magie à l'égal d'un art. Les défenses de la Bible (*Deutéron.*, XVIII, 10-12) comme le récit de certains événements (pythonisse d'Endor, pratique de l'*Ourim et Toummim*, etc...) contredisent les *Nombres*, XXIII, 23, où l'on affirme qu'il n'y a pas de magie en Jacob ni de sortilège en Israël. Chez les Juifs modernes, les pratiques magiques abondent, telle, pour n'en citer qu'un exemple, celle qui consiste à épingler aux rideaux du lit d'une nouvelle accouchée « un feuillet imprimé contenant des objurgations en hébreu à l'adresse des esprits malfaisants, leur signifiant de passer outre »[1].

Les chrétiens ne pouvaient échapper à de pareils usages et quelques ouvrages de saint Irénée, de saint Épiphane, de Bardesane nous ont conservé de précieux renseignements sur les croyances et les superstitions des premières communautés chrétiennes. Le moyen âge n'était pas fait pour détruire ces pratiques magiques, cette foi en des êtres bons ou

1) Cf. Moïse Schwab, *Vocabulaire d'angélologie*, Paris, 1897, p. 12 et n. 1. D'une façon plus générale, voir Schuhl (le grand rabbin), *Superstitions et coutumes populaires du judaïsme contemporain*, Paris, 1882.

néfastes; Luther lança son encrier contre le diable et les procès-verbaux des drames de l'Inquisition sont là pour nous instruire, au même titre que les procès de sorcellerie, des usages et des croyances des prétendus hérétiques et des soi-disant orthodoxes. L'affranchissement des esprits, renouvelé par la Réforme et la Révolution française, ne fut pas si radical qu'on serait tenté de le croire et il suffit de regarder autour de soi pour constater que les chrétiens d'Occident, comme ceux d'Orient, ont encore à leur disposition certaines formules magiques pour conjurer les sorts, pour guérir les maladies, pour exorciser, pour préserver des animaux dangereux et du mauvais œil[1]. Ainsi, les formules magiques des Égyptiens et des Babyloniens, transmises par une quantité incalculable de chaînons, se retrouvent presque les mêmes dans les formules d'objurgation couramment employées au XX[e] siècle de l'ère chrétienne.

LE LIVRE DE PRÉSERVATION

Le *Kitaba denoutari* ou *Ketava denoutari* (prononciation d'Ourmiah, de Salamâs, etc.) est un recueil de sentences extraites des évangiles, et de prières ou d'incantations pour préserver les humains des différents maux qui peuvent les atteindre (mot dérivé du verbe syriaque *netar*, custodivit). Le manuscrit que j'en possède mesure 110 millimètres × 80 millimètres, et contient 41 feuillets; les feuillets 1 et 41 sont blancs. Il est écrit sur papier et la reliure noire est en veau plein. Le texte est accompagné d'un certain nombre d'enluminures, dont voici l'énumération : fol. 5, les quatre évangélistes; fol. 6 v°, saint Georges transperçant le dragon ; fol. 9 v°, juge rendant la justice, candjar, blague à tabac, pistolet, etc.; fol. 12, Mâr Zai'a (?) Choutrana ; fol. 14, Mâr Thamsis, martyr ; fol. 15, divers instruments : poignards,

1) Cf. Paul Sébillot, *Le Folk-lore de France* (voir la table alphabétique au t. IV [1897]). — Idem, *Le Paganisme contemporain*... Paris, 1908.

lances, massues, haches; fol. 17, bêtes des montagnes : lièvre, renard, chèvre, bœuf sauvage, bouc ; fol. 18 v° fusils et pistolets; fol. 22, Mâr Gabriel combat le mauvais œil ; fol. 23 v°, Mâr Hourmizd, le Persan, frappe le chien enragé ; fol. 28, Mâr Daniel frappe le loup ; fol. 28 v, serpents ; fol. 29, scorpions ; fol. 31, Salomon le sage combat le démon ; fol. 33, Mâr Šalita (puissant) frappe la maladie *rouha soumakhta* (esprit rouge) ; fol. 36 v°, Hénoch et Élie, de chaque côté de l'arbre de vie ; fol. 39 v°, rosace ; fol. 40, croix.

Fol. 38 v°, le copiste du manuscrit se nomme Élie, archidiacre, fils du défunt Stephan, fils du prêtre Simon, fils du prêtre Thalia, fils du prêtre Jacob ; de sa nationalité et de sa tribu, il était du pays de Thargavar, du village de Mawana. Et le copiste est aujourd'hui étranger dans le village de Giulpacha... territoire d'Ourmiah... et la copie a été achevée le 7 avril, le jeudi, le 5 de carême, en 2104 des Grecs (= 1792 de J.-C.).

J'indiquerai sommairement le contenu du manuscrit et je traduirai les passages qui me paraissent le plus intéressants ; un court commentaire et quelques rapprochements avec des documents similaires fournis par les autres littératures orientales préciseront le rôle que jouent encore les formules magiques chez les chrétiens d'Orient. Quelques illustrations permettront de se faire une idée du genre d'enluminure de ces sortes de manuscrit ; ce ne sera pas pure curiosité, mais bien documentation ; un seul exemple le prouvera : dans les *Amulettes byzantins anciens*, publiés par M. Schlumberger[1], Salomon, à cheval, terrasse « le démon femelle de la maladie ou du maléfice à conjurer (p. 74) figuré sous les traits d'une femme étendue sur le dos, à la chevelure dénouée, à la poitrine nue, au bas du corps recouvert d'une jupe dont les plis sont représentés par des lignes parallèles » ; il sera intéressant

1) *Revue des Études grecques*, 1892, p. 73-93. Cf. également Paul Perdrizet, Σφραγὶς Σολομῶνος, *ibid.*, t. XVI (1903), p. 42-61, où l'auteur parlera « d'après les sources grecques, de Salomon magicien, particulièrement de son pouvoir sur les démons et du sceau merveilleux que lui conférait ce pouvoir. »

de comparer notre figure du fol. 31, représentant Salomon le Sage combattant le dragon ; mais ici le personnage transpercé par la lance du saint roi est un homme (fig. 5).

Fol. 2 v°. Le copiste informe qu'il va écrire les anathèmes des évangélistes, qui servent à garantir la jeunesse contre tout ce qui peut être nuisible. Fol. 3. Doxologie ; prière des bergers ; pater noster. Fol. 3 v°, prière d'Adam ; prière des anges ; anathème de l'évangile, début de l'évangile selon Jean.



(Phot. Moutgaillard.)

Fig. 1. — Saint Georges transperce le dragon.

Fol. 5 v°, énumération des maléfices et malheurs qui doivent être écartés par le nom de El Shaddaï Adonaï, etc.

Fol. 6. Anathème de saint Georges (fig. 1) contre la crainte et le saisissement[1].

Au nom du Père, etc., Prière, demande, supplication et ardente prière de saint Georges le martyr illustre. Il pria et demanda à N. S. J. C. et dit : Seigneur, Dieu tout-puissant, je te demande, et accorde-moi par ta grâce cette demande, que quiconque mentionnera ton nom saint,

1) Pour le début, c'est, à quelques détails près, le texte publié par Hermann Gollancz, *A Selection of charms from Syriac manuscripts*, dans *Onzième congrès intern. des Orientalistes*, IV° section, p. 85-87.

N. S. J. C. et aussi le nom de ton serviteur Georges, qu'il n'y ait dans sa maison ni aveugle, ni muet, ni estropié ; écarte de lui et de sa maison tous les maux et toutes les maladies ; pas de cauchemar pendant la journée, ni pendant la nuit[1]. Et pour celui qui écrira et suspendra sur lui ton saint nom et le nom de ton serviteur Georges, que le mal ne soit ni dans sa maison, ni parmi ses enfants ; ni peur, ni crainte, ni tremblement, ni saisissement, ni les méchants démons séducteurs, ni le mauvais œil jaloux des sept voisins méchants,... ni mère qui étrangle les garçons et les filles ; mais qu'ils soient loin, se perdent et qu'ils ne se rapprochent pas de celui qui porte ces écrits (*yoûdé holen*[2]), ni pendant la nuit, ni pendant le jour, ni le soir, ni le matin, ni à midi, ni en dormant, ni pendant la veille, nous aussi, Seigneur Dieu tout-puissant, nous te prions pour ton serviteur porteur de ces écrits, que tu le garantisses de toutes les rencontres de malheur qui tombent sur le genre humain ; que tu le fasses échapper et que tu le sauves de la méchanceté de ces démons méchants et trompeurs, de leur crainte, de leur tremblement, de leur rencontre, de leur ressemblance, de leurs actions, de leurs visions de nuit et de jour. Protège le corps de ton serviteur, porteur de ces écrits, et [celui] de ses enfants, de tous ces maux et maladies mauvaises et pénibles. Donne-lui tous les biens qui conviennent à Ta Grandeur, par les prières de Dame Marie, la Bienheureuse. Amen.

Au fol. 7 v°, nous avons la prière à dire devant la puissance des juges et des gouverneurs :

Au nom du Père, etc. Je suis revêtu du Père, invisiblement ; je suis revêtu du Fils, visiblement ; le Saint Esprit habite en moi mystérieusement. Du démon, je n'ai pas peur jamais, ni de toute personne qui ose regarder celui qui porte ces écrits. Je le lie, je l'excommunie, je le chasse, et le renverse par la parole dite par N. S à ses apôtres : Tout ce que vous

1) Voir une formule analogue contre les mauvais rêves, *apud* H. Pognon, *Une incantation contre les génies malfaisants*, en mandaïte. Paris, 1892, p. 20-21 (Extrait des *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. VIII).

2) Un prêtre nestorien me disait que par *yoûdé*, il faut entendre les grains de poussière ou les insectes minuscules que l'œil aperçoit dans un rayon de soleil, pénétrant dans une chambre. Il me semble qu'il vaut mieux voir ici tout simplement la lettre *iod* de l'alphabet sémitique, désignant les *signes* renfermés dans le volume d'incantations. C'est également l'avis du prof. C. Brockelmann, de Königsberg. Ce mot se rencontre fréquemment dans le n° 107 des mss. syriaques de Berlin et dans les extraits de Gollancz qui traduit *these writs* ou *these formulae*. Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, I, col. 1572, traduit cette expression par *hi apices*.

lierez sur la terre sera lié dans les cieux[1]... De la sorte, je lie la bouche des personnes méchantes et les langues calomniatrices et pernicieuses des émirs et des juges, avec cette force et ce costume dont était revêtu Alexandre. Avec cette force, il s'est emparé de toute la terre, et ainsi, je lie, j'anathématise, je blâme, je lie les bouches et les langues de toutes les mauvaises personnes et des pécheurs, par le glaive des conciles et avec les pierres de la coupe. Amen. Toi, Seigneur Dieu tout-puissant, qui as fait sortir Joseph de prison et as sauvé Moïse des mains de Pharaon, qui as libéré Élie d'Achab et secouru David contre Saül, je te prie de donner à ton serviteur une figure gaie et aimable devant tout le



(Phot. Montgaillard.)

Fig. 2. — Mâr Zar'a Choutrana transperce le démon de la peste.

monde... comme Pierre le saint apôtre, comme le grand Moïse au milieu du camp des enfants d'Israël, comme Joseph en Égypte, comme Daniel parmi les Babyloniens. Amen.

Au fol. 8 v° on trouve une prière à utiliser devant les autorités, déjà publiée par Gollancz, *l. c.*, p. 88-90. Puis, vient (fol. 10) un anathème de saint Paul, que l'on doit prononcer lorsque l'on est conduit devant les rois, les juges, etc., suivi (fol. 11) d'un anathème du roi Salomon, contre la maladie du dos, donné par Gollancz, *l. c.*, p. 90. L'illustration du fol. 12

1) Matthieu, xviii, 18 ; cf. ci-après p. 24.

représente Mâr Zai'a[1] Choutrana (fig. 2), dont la formule sert contre les maladies contagieuses, telles que le choléra, la peste ; à gauche du personnage, la légende syriaque signifie : *Ceci est l'ange de la mort, qui tient cette lance, et il perce le côté de l'homme.*

Fol. 13. Anathème de Mâr Thamsis[2], qui sert pour la folie (esprit lunatique, mot à mot : l'esprit de la fille de la lune) :

Au nom du Père, etc. Prière de Mâr Thamsis martyr, qui passa 40 ans dans la montagne ; les chaussures de ses pieds étaient déchirées, et le sang coulait ; il fit cette prière : S. J.-C., je te prie, je te demande en grâce et t'adresse la même requête que Pierre, Paul et Gabriel, le chef des Anges au sujet de la folie qui s'empare des 366 membres[3] ; et avec cette prière, je lie cet esprit lunatique. O esprit nuisible, il ne t'est pas permis d'habiter dans le corps ni dans l'âme de celui qui est chargé de ces écrits. Que tu sortes des os, de la peau, de la chair, des muscles. Que tu tombes sur la terre, de là dans le fer ; du fer sur la pierre, puis sur la haute montagne. Que soit scellé cet écrit, au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, et avec les prières de ma Dame Marie. Amen.

Fol. 14. Lier les flèches, les sabres, les poignards, les lances, tous les instruments de guerre.

Au nom du Père, etc. Avec (par) la crucifixion qui était sur le bois (?). Lorsque N. S. cria, sur le bois, il dit : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? Tu as éloigné de moi mon salut, par (avec) les paroles de mes fautes (?). Mon Dieu, je t'invoque dans le jour, et tu ne me réponds pas. La terre tremble à sa vue, et le ciel de sa gloire. Avec ce nom grand et terrifiant, et avec ce bras haut et gigantesque, je lie, j'excommunie et je chasse leurs flèches, leurs arcs, leurs sabres, leurs couteaux, leurs lances courtes, leurs lances longues, leurs fusils, et tous les instruments de guerre de l'ennemi.

1) Ou Mâr Zi'a. Cf. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*... p. 307, n. 3.

2) Voir une autre formule du « ban of Mar Thaumasius the celebrated martyr, which is useful for the spirit of the daughter of the moon » dans *A syriac charm*, by Rev. Willis Hatfield Hazard, dans *Journal of american oriental society*, XV (1893), p. 292-294 et dans Gollancz, *l. c.*, p. 90-91. Sur Thamsis = Thaumasius, cf. Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, II, col. 4451 et les références.

3) Cf. F. Macler, *Correspondance épistolaire avec le ciel*, in *Revue des traditions populaires*, 1905, p. 11, n. 3.

Il annule les guerres des bords de la terre; il casse les arcs et il brise les lances et aussi il brûle les chars; leurs sabres pénètrent dans leurs cœurs; leurs arcs se brisent. Le Seigneur envoie ses flèches et les disperse; que soient liées pour moi [ces armes] avec ces sept prêtres qui marchent devant eux et qui reculent, et ils ne voient pas la figure de leur maître; et qu'elles soient liées pour moi par Élie le prophète, fils d'Éléazar le prêtre, qui a lié le ciel trois ans et six mois pendant lesquels la pluie ne tomba pas sur la terre[1]. Par tous ces noms, qu'elles soient liées pour moi. Et je lie leurs flèches, leurs arcs et tous les instruments de guerre des méchantes gens. Il brûle leurs flèches, parce qu'ils mirent au monde l'injustice, et qu'ayant conçu les tromperies, ils enfantèrent la haine; qu'elles soient encore liées pour moi par le dessous du trône du Dieu vivant et par celui qui est assis dessus. N'ayez pas peur des craintes de la nuit, ni de la flèche qui vole le jour. Et comme l'Orient est loin de l'Occident et que le Nord est éloigné du Sud, qu'ainsi s'éloignent et se perdent de devant celui qui est chargé de ces écrits les flèches, les sabres, les poignards, les fusils des méchantes gens, des voleurs, des scélérats. Par la prière de ma Dame Marie, la Bienheureuse, et de saint Jean le Baptiste. Amen.

Fol. 18. Lier les fusils et les batteries (manganak).

Au nom du Père, etc. Voix[2] du Seigneur, qui coupe la flamme du feu, voix du Seigneur sur les ennemis, sur les pierres qui sont lancées avec ces batteries, avec les canons, qu'elles ne sortent pas de leurs gueules, qu'elles soient comme dans un tombeau... Avec cette force, je lie les pierres, les balles des ennemis, et avec la prière de la Vierge, mère de lumière. Ainsi soit-il.

Fol. 19 v°. Formule contre le mal de dents. Fol. 21 v°. Anathème de l'ange Gabriel contre le mauvais œil[3] (fig. 3).

Au nom du Père, etc. Le mauvais œil sortit de la pierre dure noire, et l'ange Gabriel rencontra cet œil et lui demanda : Où vas-tu, fille de perdition? Et elle répondit : Je vais détruire les hommes, les femmes, les enfants, les filles, les âmes des animaux et des oiseaux du ciel. L'ange Gabriel lui dit : Tu n'es pas entré dans le Paradis, tu n'as pas

1) Épître de Jacques, v, 17 et Évangile selon Luc, iv, 25, faisant allusion à I Rois, xvii et xviii.

2) Ce genre de formules rappelle les analogues dans les nos 13 et 14 des *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, publiées et traduites par H. Pognon (Paris, 1898).

3) Gollancz, *l. c.*, p. 93-94.

vu le Dieu vivant, lui qui est entouré de milliers d'anges qui le glorifient sans cesse. Avec son nom, tu es lié par moi; je te lie, ô œil mauvais et jaloux : œil des sept mauvais voisins, il ne t'est permis d'approcher ni du corps, ni de l'âme, ni de l'esprit, ni des jointures des nerfs, ni des 366 membres qui sont dans le corps du porteur de ces écrits; avec la prière de la Vierge, etc.

Fol. 22 v°. Pour une vache ou une bufflesse, qui est furieuse contre son petit ou contre sa maîtresse.



(Phot. Montgaillard.)
Fig. 3. — Mâr Gabriel combat le mauvais œil.

Prière de dompter cet animal; qu'il soit soumis à sa maîtresse ou qu'il aime son petit; avec ton bras, aide-la, calme-la; qu'elle soit en paix avec ses maîtres, ou qu'elle accepte son petit.

Vient ensuite une prière contre la colique[1], suivie (fol. 23) d'une formule pour protéger le gros bétail et les moutons contre toute maladie :

Au nom du Père, etc. Le Seigneur, montant sur le Sinaï, vit les brebis d'Abraham, qui furent tuées par le démon; il dit à un de ses

1) Cf. G. Schlumberger, *Amulettes byzantins anciens*, in *Revue des Études grecques*, 1892, p. 86-87, et les références y indiquées.

anges de protéger contre cette mauvaise vision (?) : Que cette force destructive ne touche ni à ses agneaux, ni à ce qu'il a, ni à ce qu'il aura, ni le soir, ni le matin, ni à midi, ni dans l'année, ni lorsqu'il veille, ni lorsqu'il dort; que soit annulée cette maladie qui se nomme Kousoutchour, qui est de Mossoul; et c'est un mauvais œil qui se trouve dans le genre humain....

Fol. 23 v°. Anathème de Mâr Rabban Hourmizd[1] le Persan (fig. 4).



(Phot. Montgaillard.)

Fig. 4. — Mâr Hourmizd transperce le chien enragé.

Contre les chiens enragés, les lions qui déchirent, les tigres qui sont furieux, les sangliers, les loups et toutes les autres bêtes féroces; que soit annulé le danger pour toute sa maison... avec les prières de la bienheureuse Marie et de saint Jean le Baptiste.

Fol. 24. Contre la fièvre.

Christ est venu; il a souffert; Christ a été crucifié; il est mort; il est ressuscité. Par lui, que soit chassée cette fièvre chaude et froide, glaçante et judaïque (?)... toute espèce de fièvre de son corps, de son âme, d'un tel fils d'un tel; comme l'Orient est loin de l'Occident, et le

1) Cf. Georg Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*... Leipzig, 1880, p. 19 et suiv.

Nord est éloigné du Sud, ainsi, que toutes sortes de fièvres s'éloignent de son corps et de son âme, de celui qui est chargé de ces écrits.

Fol. 24 v°. Bénédiction des vignes, des récoltes et des grains.

Gloire à Dieu, le planteur de tous les arbres fruitiers, qui sont excellents au goût de ses serviteurs. Bénis, Seigneur, ces semences, ces vignes, ces récoltes... écarte de ces arbres le mauvais œil et la maladie du ver ; que ces arbres soient garnis de fruits ravissants ; écarte de ces fruits tous les malheurs...

Fol. 25. Prière pour ceux qui souffrent, qui sont dans la peine. Fol. 25 v°. Prière pour celui qui voyage pendant la nuit, pour qu'il n'ait pas peur [1].

Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, Dieu de nos pères, des prophètes, des apôtres, des martyrs, Dieu père de J.-C., nous prions Ta Grandeur, au moment du voyage. Que ta protection accompagne le porteur de ces écrits, que tu préserves son âme et son corps de tout ce qui est nuisible, et que tu le sauves de tous les périls, comme tu sauvas Joseph de l'Égypte, Daniel des lions...

Fol. 26 v°. Pour les intérêts de la maison :

Celui qui a rassasié les milliers dans le désert... que celui-là bénisse cette table... que les pauvres en soient rassasiés et les orphelins nourris... que tout dans cette maison soit en abondance, que leurs péchés soient pardonnés. Ainsi soit-il.

Fol. 27. Annulation des faux rêves :

Au nom du Père, etc. Au nom de Ahiah Ashrahiah El Shaddaï Adonaï Mari Shaot [2], au nom de ce Christophros [3], au nom de Rabban Hourmizd, de Mâr Pthioun [4] martyr, je lie, j'excommunie, je chasse les

1) Gollancz, *l. c.*, p. 95-96.

2) Cf. I. Goldziher, *Hebraische Elemente in muhammedanischen Zaubersprüchen*, in ZDMG., XLVIII (1894), p. 358 et E. Sachau, *Verzeichniss der syrischen Handschriften*, I, p. 371 : אהיה אשר אהיה.

3) Cf. René Basset, *Les apocryphes éthiopiens...* VI, *les prières de saint Cyprien...* Paris, 1896, p. 15 et 48.

4) Sur les variantes syriaques et grecques de ce mot, cf. Hazard, *A Syriac charm*, dans *Journal of the american oriental society*, XV (1893), p. 286. Pour plus de détails sur ce saint personnage, cf. Georg Hoffmann, *Auszüge...* p. 61 et suiv. et J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse...* Paris, 1904, p. 127-128.

rêves méchants et faux, les visions effrayantes et toute la fantaisie des démons pendant la nuit et dans le jour, des démons méchants[1]... comme tu as chassé les légions de celui qui restait dans les cimetières, et que tu les as jetées dans la mer[2]....

Fol. 27 v°. Lier la gueule des loups et des chiens, pour qu'ils ne dévorent pas les moutons et le gros bétail.

Par la prière et la supplication de notre seigneur Daniel, qui descendit dans la fosse aux lions, que la gueule des loups et des chiens soit liée contre toute bête qui appartient à un tel fils d'un tel... et que tout soit chassé par le bâton de Moïse, par l'anneau de Salomon[3], et que la gueule des animaux ouverte pour les dévorer ne puisse pas les dévorer...

Fol. 28 v°. Lier les serpents (je propose cette traduction sous toute réserve, n'étant pas sûr du texte).

Je tue le lion et le fils du dragon et je lie leurs pieds; leur âme a pénétré dans le fer. La colère du serpent venimeux comme l'aspic sourd, voix du charmeur (?), qui charme et qui est instruit (?). Que Dieu casse leurs dents dans leurs bouches et arrache les canines des serpents, et tu as brisé la tête des dragons dans l'eau et tu as écrasé la tête du Léviathan[4] et des autres serpents, du serpent tacheté et du serpent rouge, du serpent noir et le fils du serpent sourd...

Fol. 29. Lier les scorpions (traduction provisoire).

Le fils de Moubour, aux deux extrémités de ton scorpion; les cacheter (?), les blâmer et les relever (?), par les deux anges Gabriel et Mikhaël. Je lie les bouches des scorpions avec le bâton de Moïse le prophète, avec le manteau d'Élie[5], avec l'anneau de Salomon, d'un tel fils d'un tel, avec les prières de Rabban Hourmizd. Amen.

Fol. 30. Respect dû à tout le monde. Fol. 30 v° Les noms de l'anneau du roi Salomon, dont il se sert devant tous les rois (fig. 5) :

1) Cf. H. Pognon, *Une incantation contre les génies malfaisants*, en mandaïte, p. 20-21.
2) Marc, v, 1-13; Luc, VIII, 27-33.
3) Cf. William Jones, *Fingerring lore*... London, 1877, p. 91 et suiv. et 503.
4) Psaume LXXIV, 13-14.
5) I Rois, XIX, 13, 19; II Rois, II, 8.

Mappas, Mappas, Schakhlalt, Toursap, Qpidat, Patpatnat, Demapsat, Maripat, Khlipat, Khaspat, Ilpat, Khlipat, Khaspat, Amqaps, Lampas, Dampas, Biroulkhat, Hakikat, Dakhsat... Que les noms de cet anneau vous garantissent devant tous les grands personnages. Ainsi soit-il.

Fol. 31 v°. Pour la femme qui éprouve des difficultés pour enfanter.

Au nom du Père, etc. Lazare, sors! et ceci : Marie enfanta le Christ.



[Phot. Montgaillard.]

Fig. 5. — Salomon combat le démon[1].

Et il a annulé toutes les autres natures. Écrivez ces mots sur un papier et qu'elle l'avale. Pour que son lait ne soit pas gâté : Au nom des saints Artamous et Balanos et Mesinos ; et par les noms de ces saints qui ont été pendant quarante ans dans le sein de la terre, on prie Dieu qu'il soit protecteur de ce lait ; qu'il rende ce lait abondant comme le sable qui est au bord de la mer. Et comme l'ange a formé les enfants dans le sein de leur mère, qu'ainsi ce lait soit formé et qu'il coule comme le

1) Ce démon se nomme Asmodée, dans E. Sachau, *Verzeichniss der syrischen Handschriften*, Berlin, 1899, n° 107, p. 371 (fol. 54a). Asmodée est le démon qui fit mourir les sept maris de Sara, fille de Raguel (Tobit, vi, 12-17). C'est, d'après les rabbins, le Prince des démons et la personnification des instincts voluptueux. C'est le nom de la 3e *tequufah* et il a « souci des boissons » ; cf. M. Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie*, p. 76, s. v. אשמדאי.

Gihon et comme la source qui coulait dans le Paradis. Au nom du Père, etc....

Fol. 32. Lier le nombril.

Je lie le nombril d'un tel, comme on lie le taureau au joug, et le cheval avec une bride, et comme on met le mort dans la tombe, et comme les oiseaux sont pris dans les pièges, je lie le nombril d'un tel, avec la même force qu'Élie lia, attacha le ciel et pendant trois ans la pluie ne tomba plus[1]. Et avec la force de saint Cyprien[2], qui lia les femmes enceintes pour qu'elles n'aient pas d'enfants, et les femmes stériles pour qu'elles ne devinssent pas enceintes. De cette manière, je lie le nombril....

Fol. 32 v°. Formules pour lier la gueule des chiens enragés, contre le *rouḥa bischta* (épilepsie ?) ; fol. 33 v°. Lier la bouche des souris et [le bec] des moineaux, pour qu'ils ne s'approchent pas des récoltes et des fruits.

Fol. 34 v°. Contre le saignement de nez[3].

Zacharie[4] a été égorgé ; toutes les fontaines ont été desséchées. De la même manière, que le sang du nez d'un tel fils d'un tel sèche à l'instant. Écrivez sur son front avec la tige de blé trempée dans son sang.

Pour calmer les enfants qui pleurent[5] ou les endormir, on rappelle les sept dormants : exemple intéressant de magie sympathique.

Au nom du Père, etc. Jamlika, Maximianos, Martalos, Roumanis[6], Joukhanis, Serapion, Diniosios, ces sept frères s'endormirent 370 ans. De cette manière, que soit tranquille et dorme ce petit enfant, un tel

1) Cf. *supra*, p. 17, n. 1.

2) Cyprien d'Antioche, qu'il ne faut pas confondre avec saint Cyprien de Carthage, était un magicien qui donna « son âme au diable pour triompher de la vertu de Justine » ; il mourut martyr chrétien ; son histoire a inspiré son *Magico prodigioso* à Calderon, et quelques traits du *Faust* de Goethe. Cf. René Basset, *Les Apocryphes éthiopiens traduits en français*... VI, *Les prières de saint Cyprien et de Théophile*. Paris, 1896, p. 1-5 et les références.

3) Gollancz, *l. c.*, p. 96.

4) Le prophète ; cf. Matthieu, XXIII, 35.

5) Formule semblable dans Gollancz, *l. c.*, p. 96-97.

6) Arsenios, apud Sachau, *Verzeichniss*, I, p. 371, 42.

fils d'un tel, et qu'il dorme du sommeil des hommes forts. Par les prières des prophètes et des apôtres bienheureux. Ainsi soit-il.

Fol. 35. Anathème des pères du Paradis, contre toute sorte de douleur. Liste de noms de saints.

COMMENTAIRE

Notre manuscrit et ses congénères attestent la préoccupation constante de rattacher étroitement les prescriptions magiques aux doctrines chrétiennes. L'opposition, que l'on constate fréquemment entre magie et religion, disparaît ici : le copiste est un archidiacre qui compte plusieurs prêtres parmi ses ascendants. Non seulement on utilise des prières chrétiennes en guise de phylactères, mais on fait intervenir comme agents magiques le Christ, les archanges ou des saints déterminés. Ainsi le Christ chasse la fièvre.

L'acte magique par excellence, qui consiste à « lier », se pratique par le nom du Seigneur. Avec un singulier à-propos, cet acte est mis (fol. 7 v°) sous l'autorité de la sentence du Christ : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans les cieux » et le rapprochement fournit un commentaire significatif de Matthieu, XVIII, 18. L'église d'Ourmiah conserve-t-elle ou a-t-elle retrouvé le sens primitif[1] de cette parole ? En tout cas, grâce à elle on lie la bouche et la

1) On sait l'embarras des commentateurs en présence de Matth., XVI, 19 et XVIII, 18. Ils adoptent un sens figuré, en s'appuyant notamment — ainsi Holtzmann — sur la langue des rabbins où « lier et délier » a la valeur de « défendre et permettre ». Loisy (*Les évang. syn.*, II, p. 12) reconnaît que le contexte exige une explication plus large. Nous l'obtenons en restituant aux termes employés leur valeur *réelle*. Il n'y a rien d'étrange à ce sens magique. Ne sont-ce pas les démons qui reconnaissent d'abord le Fils de Dieu sur la terre (Marc, I, 34; III, 11) ? La guérison des démoniaques et des malades, l'exorcisme en un mot n'est-il pas d'usage courant dans les évangiles ? C'est ce pouvoir que Jésus délègue aux apôtres, pouvoir égal au sien et qui comprend naturellement celui de remettre les péchés (Marc, II, 5-10). A. Deissmann explique dans le même esprit Marc, VII, 35, où Jésus « délie » la langue du sourd-muet; voir *Revue de l'Hist. des Rel.*, 1908, I, p. 251.

langue des calomniateurs et même des juges. La même opération atteint les chiens enragés, puis les souris et les moineaux qui dévastent les récoltes. On sait aussi (fol. 14) en se référant à Luc, iv, 25, qu'Elie a lié le ciel trois ans et six mois pour empêcher la pluie de tomber. Par le nom grand et terrible de Dieu, on lie les flèches, les poignards, les lances, les sabres, toutes les armes de l'ennemi jusqu'aux fusils et aux canons. Au moyen du nom saint de Dieu, le mauvais œil — démon femelle — est lié par saint Gabriel.

Les manuscrits contenant ces prescriptions constituent de véritables talismans : ils protègent ceux qui les portent et c'est pourquoi ils sont de petit format. A cette magie par contact se superpose la magie sympathique qui inspire la presque totalité des formules ou des prières.

On a dessiné les figures des saints martyrs transperçant les démons redoutés, non pour l'agrément ou l'instruction du lecteur, mais parce que la représentation figurée a un pouvoir magique effectif. On détermine l'acte en le représentant.

L'invocation à saint Georges, le guerrier valeureux, préserve contre la frayeur et le saisissement. L'appel à saint Paul vous sauve dans les cas où vous devez répondre de certaines infractions devant les autorités. Daniel, pour être descendu dans la fosse aux lions, a le pouvoir de lier la gueule des loups et des chiens qui voudraient dévorer le bétail. Celui qui a mal dans le dos utilise un anathème du roi Salomon, car on rapporte que ce roi était occupé à construire de ses propres mains le temple de Jérusalem avec l'aide du Saint-Esprit, quand celui-ci le heurta par mégarde dans le dos en lui passant une pierre Pour faciliter un accouchement, on trace sur un papier, que la patiente avalera, certaines formules comme : « Lazare, sors ! ». Contre les saignements de nez, on écrit la formule d'arrêt sur le front avec un brin de paille trempé dans le sang répandu. Et naturellement, on rappelle les sept dormants d'Éphèse pour arrêter les cris des enfants en bas âge.

L'intervention de Mâr Thamsis contre la folie est particulièrement intéressante. Son efficacité tient à ce que le saint a vécu solitaire dans la montagne pendant quarante ans. Voici l'enchaînement des idées. Le talisman chasse l'esprit lunatique, démon femelle, et le précipite à terre, de là dans le fer, du fer dans la pierre et de la pierre sur la montagne. Cette énumération est illustrée par l'enluminure qui repré-



(Phot. Montgaillard.)

Fig. 6. — Mâr Thamsis.

sente la lutte de Mâr Thamsis avec le démon (fig. 6). L'esprit mauvais passe dans le fer de la lance qui le fixe dans le roc d'où il passe dans la montagne. Le fer agit ici non seulement comme arme, mais aussi grâce à ses propriétés magiques très actives[1]. L'esprit ayant pénétré dans le roc est relégué dans la montagne. Le fait de reléguer un esprit mauvais sur une montagne et notamment sur le sommet dénudé de la montagne, est un trait de folklore fort répandu[2], analogue à

1) Aujourd'hui encore, on touche du fer pour y déposer la mauvaise influence que certaines personnes ont pu jeter sur vous.

2) Ainsi en Grèce, Fr. Pradel, *Griechische und südital. Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, Giessen, 1907, p. 104.

l'envoi du bouc émissaire dans le désert. C'est ici que, par sympathie, intervient la légende de Mâr Thamsis. Parce que le saint a demeuré, sa vie durant, sur la montagne, on compte que son invocation fixera en ces lieux le mauvais esprit.

Tout cela témoigne de croyances animistes extrêmement vivaces. On notera à ce propos la mention (fol. 21 v°) des âmes des animaux.

COMPARAISON AVEC LES LITTÉRATURES VOISINES

Le *Ketava denoutari* n'est pas un *unicum* dans la littérature syriaque. Il est même très proche parent du n° 107 et du n° 345 des mss. syriaques de la Bibliothèque royale de Berlin[1]. Le ms. 345, copié par Ṣliwâ, en 1800, dans un village du territoire d'Ourmiah, est un recueil de formules magiques de l'église nestorienne tandis que le nôtre est chaldéen, c'est-à-dire catholique. Le ms. 107, également nestorien, fut copié en 1779, par le même Ṣliwa, habitant à Salamâs. Il est d'un contenu presque identique au *Ketava denoutari*, présentant les mêmes formules, peut-être un peu plus complet, à en juger par l'analyse de M. Sachau. C'est également d'Ourmiah que provient le texte syriaque nestorien, acquis par le Rev. Dr. Shedd, publié par Hazard[2], et qui se trouve actuellement au *Semitic Museum of Harvard University*. Les extraits communiqués par M. Gollancz au XIe Congrès (1897) des Orientalistes[3] sont tirés de deux mss. syriaques en sa possession. L'un, en belle écriture estrangelo et de format très petit, est attribué au XVIe siècle, le second

1) *Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin*, XXXer. Band, *Verzeichniss der syrischen Handschriften*, von Eduard Sachau, Berlin, 1899.

2) *Journal of the american oriental society*. New Haven, t. XV (1893) p. 284-296.

3) Hermann Gollancz, *A Selection of charms from Syriac manuscripts*, dans *Actes du onzième Congrès intern. des Orientalistes*, IVe section, p. 77-97.

a été copié en 1804 de notre ère. Les manuscrits similaires arméniens, renfermant des incantations magiques sont également récents; ceux que l'on rencontre dans les bibliothèques d'Europe datent du xvii[e] ou du xviii[e] siècle[1]. Je possède trois rouleaux de prières arméniens qui m'ont été rapportés de Marache et qui étaient encore utilisés au moment où la famille qui les détenait s'en est dessaisie comme prix de services rendus à elle-même.

Le type de ces manuscrits arméniens est le *Kiprianos*, du nom du magicien Cyprien, d'Antioche[2] : ils renferment généralement : l'histoire et la prière de saint Cyprien, prononcée contre les diables; une prière contre le mal de tête, par Sion et Sissianus; l'histoire et la prière de sainte Photine, la Samaritaine; une prière magique contre la morsure des serpents, attribuée à saint Paul[3]; l'histoire de la sainte vierge Justine[4]; différentes formules de prières à réciter au moment d'entreprendre un voyage, contre les mauvaises langues, pour écarter toutes sortes de dangers, contre la fièvre[5] et la possession des démons, etc.[6]. Le *Kiprianos* a été édité plusieurs fois; une des bonnes éditions a été donnée à Constantinople en 1893. Certains de ces recueils contiennent aussi les prières

1) C'est également l'âge approximatif des *Talismans magiques trouvés dans l'île de Thasos*, publiés par W. Deonna, dans la *Revue des Études grecques*, 1907, p. 364-382. Le xvi[e] siècle est aussi l'époque où furent rédigées et copiées les formules italiennes et grecques, publiées par Fritz Pradel, *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, Giessen, 1907.

2) Cf. *supra*, p. 23, n. 2.

3) Réminiscence probable de *Actes des Apôtres*, xxviii, 1-6.

4) Cf. J. Dashian, *Catalog der armenischen Handschriften in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien*, Wien... 1895, n[os] 191, 431, 443, 550.

5) Cf. D[r] N. Karamianz, *Verzeichniss der armenischen Handschriften*... Berlin, 1888, n[os] 34, fol. 54-57 et 95, fol. 241-263 (t. X de *Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin*).

6) Cf. F. N. Finck, *Katalog der armenischen Handschriften des Herrn Abgar Joannissiany zu Tiflis*, Leipzig et Marburg, 1903, p. 177 et suiv. — Idem et Levon Gjandschezian, *Verzeichniss der armenischen Handschriften der königlichen Universitätsbibliothek* [zu Tübingen]... Tübingen, 1907, n° 51. — F. Macler, *Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque nationale*... Paris, 1908, n[os] 97-102, 257.

de Nersès Schnorhali contre les guerres, l'épée, et toutes les armes de l'ennemi. Je citerai quelques-unes de ces formules arméniennes:

Prière de Nersès Schnorhali contre les démons : « Seigneur, prodigue de bienfaits, confiez-moi à la garde d'un Ange tutélaire, qui conserve mon âme en paix, qui me délivre des pièges que me tendent, à chaque pas, les démons qui infectent l'étendue des airs. Ayez pitié de vos créatures et de moi, car je suis un très grand pécheur[1]. »

Prière pour entraver les loups.

Avec huit doigts et deux pouces,
Avec la crinière du cheval de saint Serge,
Avec le bâton du seigneur Moïse,
Avec la lance aiguë de saint Georges,
Avec la foi lumineuse de saint Grégoire,
Avec le doux lait de la sainte Vierge,
Saisissez-le, liez-le !
Obscurcissez ses yeux dans son visage,
Clouez sa langue dans sa gueule,
Émoussez ses griffes pointues,
Aveuglez ses yeux en plein jour !
Au nom de Jésus-Christ, que nos peines
Tombent sur la bête malfaisante[2].

Voici une des formules les plus courantes contre le mauvais œil :

Il y avait un arbre dans un abîme,
Il y avait un serpent noir sur cet arbre ;
Nous l'avons descendu sans nous servir de nos mains,
Nous l'avons égorgé sans couteau,
Nous l'avons cuit sans feu.
Qui en mange, crève;
Qui n'en mange pas, éclate[3].

1) Cf. *Preces sancti Nersetis Clajensis Armeniorum patriarchæ viginti quatuor linguis editae*, Venetiis, 1837, p. 74, n° 20.

2) Cf. Archag Tchobanian, *Chants populaires arméniens*... Paris 1903, p. 142.

3) Cf. Idem, *ibidem*, p. 144. Voir *ibidem*, p. 142-144, une autre formule plus longue de prière contre le mauvais œil.

Prière contre les voleurs :

> Saint Serge, viens passer la nuit dans notre maison;
> Ferme la porte avec ton épée,
> Couvre la lucarne avec ton manteau ;
> Celui qui s'approchera de la porte, qu'il soit paralysé;
> Celui qui montera sur le toit, qu'il tombe évanoui [1].

Enfin, un dernier exemple, une prière contre les voleurs et les scorpions :

> Notre père l'Illuminateur [2] se tient près de moi,
> Il me couvre de son manteau,
> Il ferme ma porte avec sa crosse ;
> Il monte la garde, il protège,
> Il paralyse et fait évanouir [3].

La littérature arabe chrétienne, que l'on a longtemps négligée, commence à être prise en considération. Elle se compose, il est vrai, surtout de traductions ; il suffira de jeter un rapide coup d'œil sur les catalogues de manuscrits arabes et caršunis pour s'en convaincre. Je ne citerai qu'un exemple de formule magique : un manuscrit arabe du xve siècle (le n° 262 du fonds arabe de la Bibliothèque nationale) renferme au fol. 212 v° l'histoire de saint Marcel ; si cette histoire est écrite (ou copiée) le vendredi ou le dimanche, avec une certaine encre, « elle guérit les femmes possédées, et est d'une grande utilité aux femmes dont les enfants meurent en bas âge [4]. »

Ces recueils arabes chrétiens ont leurs équivalents dans la littérature musulmane, très prodigue de ce genre d'écrits. Il suffit de citer le nom, devenu classique en la matière, d'Abou l'Abbâs al-Bouni, né à Bône, mort en 1225 de J.-C. Notre Bibliothèque nationale possède plusieurs manuscrits

1) Cf. Idem, *ibidem*, p. 144.
2) Grégoire l'Illuminateur (lousavoritch).
3) Cf. A. Tchobanian, *Chants populaires arméniens*, p. 147.
4) Cf. de Slane, *Catalogue des manuscrits arabes* [de la Bibliothèque nationale]... Paris, 1883-1895, p. 72.

arabes renfermant les incantations et les amulettes d'Al-Bouni ; ce sont particulièrement les nos 743, 1225, 2647-2650, 2657, 2659, 2763 ; M. Carra de Vaux, après Reinaud, s'est occupé de quelques incantations musulmanes et a donné la traduction de certaines d'entre elles d'après le ms. 2662 (XVIIe siècle) de la Bibliothèque nationale[1]. Mais je crois que les musulmans arabes, avant de devenir des propagateurs, ont été avant tout des emprunteurs. Dans le domaine de la magie, comme dans celui de la littérature religieuse, ils ont largement puisé aux sources chrétiennes et juives ; ils n'ont pas dédaigné les sources gnostiques et ils se sont contentés de travestir les documents qu'ils utilisaient. L'investigation, du reste, ne peut porter que sur le contenu intrinsèque des formules ; les musulmans, à l'instar des juifs, s'interdisent toute reproduction d'êtres animés ; aussi leurs dessins se composent-ils exclusivement de lignes, de triangles et des dérivés géométriques.

Au contraire, les manuscrits chrétiens que nous avons consultés et cités, qu'ils soient syriaques, arméniens ou arabes chrétiens, font une part très large à l'ornementation, aux représentations figurées dont nous avons dit la signification. Un démon à forme humaine, un serpent, un scorpion, incarnent le mauvais esprit à lier, la mauvaise maladie à chasser. De ce chef, les manuscrits modernes, à illustration abondante, procèdent en ligne droite de leurs aînés du moyen âge, les manuscrits byzantins qui eux-mêmes perpétuent une tradition très ancienne.

La plupart des figures du *Ketava denoutari* se laissent ramener à un type fondamental, celui de saint Georges terrassant le dragon. Le type byzantin de saint Georges, à son tour, remonte, par delà les siècles, à la civilisation égyptienne ; la chose a été parfaitement mise en lumière par M. Clermont-Ganneau[2]. La fantaisie des enlumineurs a

1) *Journal asiatique*, 1907, I, p. 529-537.

2) *Horus et saint Georges d'après un bas-relief inédit du Louvre*, in *Revue archéologique*, 1876, II, p. 196 et suiv., p. 372 et suiv., pl. XVIII, et note

modifié plus ou moins les données premières pour représenter dans la même posture leurs héros respectifs, tels saint Michel, saint Serge, le roi Salomon[1]. Ainsi donc, au premier coup d'œil, la principale source — la source égyptienne — de la magie[2] se laisse nettement distinguer dans notre manuscrit. A peine saisit-on — dans la mention des sept voisins méchants, analogues aux sept démons babyloniens des maladies — quelque trace de l'influence babylonienne. Mais le rôle attribué aux archanges, au roi Salomon, remonte aux gnostiques égyptiens.

A propos des talismans figurant Salomon, M. Perdrizet cite l'opinion de Renan, qui considérait « l'Égypte comme l'officine où se fabriquaient la plupart de ces amulettes. C'est en Égypte que s'est formé le syncrétisme grossier dont elles témoignent. La croyance que Salomon avait été un grand magicien et qu'il était bon de l'invoquer contre le diable est d'origine juive; les Juifs de Judée l'avaient; le texte de Josèphe le prouve. Mais chez les judéo-grecs d'Égypte, cette croyance était destinée à une fortune extraordinaire »[3].

*
* *

Nous nous en sommes tenu, dans les lignes qui précèdent, à un canton très déterminé de la superstition en Orient. Il eût été aisé de multiplier les exemples et d'ajouter aux manuscrits syriaques, arméniens, arabes chrétiens l'énumération des manuscrits de même contenu dans la littérature

additionnelle, *ibidem*, 1877, I, p. 23 et suiv. Pour l'influence égyptienne sur le materiel magique employé en Asie Mineure, cf. R. Wünsch, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*,.. Berlin, 1905.

1) Cf. P. Perdrizet, Σφραγὶς Σολομῶνος, in *Revue des Études grecques*, t. XVI (1903), p. 42-61.

2) Henri Hubert, *Magia* dans *Diction. des antiquités*.

3) *Revue des Études grecques*, 1903, p. 59.

éthiopienne[1]. Nous avons voulu simplement faire connaître un manuscrit nouveau et proposer quelques rapprochements avec les congénères d'autres langues et d'autres religions.

F. Macler.

1) *ZDMG*, 1905, t. 59, p. 196-197, et les publications y indiquées d'Enno Littmann et de Rhodokanakis.

TOTÉMISME ET MÉTHODE COMPARATIVE

C'est une loi générale du langage, que le sens d'un mot tend à devenir plus vague à mesure que ce mot, d'abord usité dans un groupement restreint, passe dans des milieux de plus en plus vastes. Souvent le mot acquiert ainsi deux sens qui s'imbriquent, l'un étroit et précis, l'autre large et confus. Les mots de *tabou* et de *totem* n'ont pas échappé à la règle. Originaires, l'un de l'Amérique du Nord, l'autre de l'Océanie, ils se sont successivement déformés, quant à leur sens, en passant dans la littérature ethnographique d'abord, puis, récemment, dans le langage scientifique et général.

Il ne me vient donc pas à l'idée de reprocher aux journalistes, aux romanciers, aux critiques littéraires, aux voyageurs amateurs d'attribuer à ces mots des sens variés, parfois contradictoires. Mais il convient par contre que ni les ethnographes, ni les historiens des religions ne se laissent entraîner par une tendance ambiante à ne plus attribuer à *tabou* et à *totem* qu'un sens imprécis. Si l'on veut que notre terminologie garde une valeur de classification, ce ne peut être qu'en s'en tenant à l'acception spéciale des termes utilisés.

Or, si l'on compare à cet effet un certain nombre de publications récentes, on est conduit à se demander s'il vaut vraiment la peine d'écrire des livres, des articles et des analyses critiques dans le but de déterminer les notions et la terminologie hiérologiques. Si encore les éléments d'information étaient rares, ou d'un accès difficile, on s'expliquerait que des savants adonnés à des spécialités éloignées se trompent sur le sens qu'il convient d'attribuer à des mots couramment employés dans une autre discipline spéciale. Tel n'est pas le cas : en France, la *Revue de l'Histoire des Religions* et la *Revue des Traditions Populaires*, *l'Année Sociologique* et plus

récemment la *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques* ont consacré assez de pages au tabou et au totémisme pour qu'apparaissent comme proprement étranges les déformations que, de plus en plus, on fait subir au sens de ces mots.

Un article récent de M. Toutain[1] fournit comme à point nommé l'occasion d'exposer le genre de déformations dont il s'agit, de préciser l'attitude des ethnographes en présence des problèmes qui se rattachent au tabou et au totémisme, d'indiquer brièvement où l'on en est actuellement en cette matière, et de marquer le désaccord théorique et méthodologique qui sépare, et séparera toujours davantage, les partisans de la méthode comparative de ceux de plus en plus rares chaque jour de la méthode purement historique.

Je garderai, dans cette exposition (qui n'a nulle prétention à être complète mais seulement à donner des bases stables pour la recherche ultérieure) l'ordre suivi par M. Toutain, qui est allé du particulier au général, de M. Renel au totémisme et de là à la méthode comparative.

I

Il importe en effet de dégager dès l'abord l'école ethnographique et l'école sociologique du discrédit où les voudrait jeter M. Toutain. Lorsque parut le livre où M. Renel[2] tentait, par une étude du culte des enseignes à Rome et dans l'Italie en général, de relever systématiquement des traces de totémisme chez les Italiotes, j'en publiai une longue analyse critique[3] dont je rétracte aujourd'hui le passage sur *les totémismes*, mais dont je maintiens le sens général. Je faisais

1) J. Toutain, *L'histoire des religions et le totémisme, à propos d'un livre récent*, *R. H. R.*, 1908, t. LVII, pp. 333-354.

2) Ch. Renel, *Cultes militaires de Rome*, t. I, *les Enseignes*, Paris et Lyon, 1903.

3) A. van Gennep, *Totémisme et culte des enseignes à Rome*, *Rev. Trad. Pop.*, août-sept. 1904, pp. 321-327.

remarquer à M. Renel qu'il n'avait oublié qu'une chose, c'était de définir le totémisme, et que nos connaissances avaient progressé depuis *le Totémisme* de Frazer (1887); je lui reprochais de croire démontrés le totémisme égyptien ou le totémisme européen moderne et enfin d'avoir simplifié un système compliqué au point de l'identifier avec quelques pratiques isolées (culte des enseignes, etc.). Ce compte-rendu trouve son parallèle dans celui que Mauss fit du livre de Renel dans l'*Année Sociologique*[1]. Enfin notre attitude fut encore la même à Mauss (comme à Huber)[2] et à moi[3] à l'égard des théories de M. Salomon Reinach sur le totémisme des Celtes[4].

Certes, je n'aurais par cru utile de rappeler ces détails, n'était précisément que M. Toutain a beau jeu de s'en prendre, vers le milieu de 1908, à des publications : 1° qui datent l'une de 1903 et l'autre de 1900; 2° et qui sont à tel point des exemples d'une application exagérée et apriorique de la « théorie totémique » comme dit M. Toutain, que ceux d'entre les ethnographes français qui connaissaient les difficultés du problème se crurent tenus de protester, — protestation que M. Toutain passe sous silence. En somme, les positions occupées par M. Renel et M. S. Reinach étaient d'une conquête vraiment trop facile, alors surtout que des brèches y avaient été déjà pratiquées. De même, M. Toutain a beau jeu de s'en prendre à M. Jevons[5], qui n'a jamais été ethnographe, mais confrère de M. Toutain puisque « classique » comme lui, et dont le livre avait été soumis par L. Marillier[6] et par E. B. Tylor[7] à une analyse critique pénétrante. Ici

1) Marcel Mauss, in *Année Sociologique*, t. VIII (1905), pp. 238-240.

2) *Cf.* la collection de l'*Année Sociologique* (10 vol., Alcan), à l'index des noms d'auteurs, s. v. Reinach (S.).

3) *Notes sur le totémisme*, *Revue des Idées* du 15 août 1905.

4) Salomon Reinach, *Les survivances du totémisme chez les anciens Celtes*, *Revue Celtique*, 1900 et *Cultes, mythes et religions*, t. I, 1905, pp. 30-78.

5) F. B. Jevons, *Introduction to the history of religion*, Londres, 1896.

6) L. Marillier, *La place du totémisme dans l'évolution religieuse*, *R. H. R.*, 1897, t. XXXVI et 1898, t. XXXVII.

7) E. B. Tylor, *Journ. Anthrop. Inst.*, t. XVIII (1899), pp. 138-148.

encore on notera que les théories unilatérales et forcées de Jevons n'ont jamais été regardées par les ethnographes que comme un bel exemple de systématisation à outrance; la réponse de Jevons à Marillier[1] n'a presque rien modifié, sinon sur quelques points de détail. Et je terminerais volontiers ici cette rectification, n'était que M. Toutain a pris texte de sa victoire présumée pour s'attaquer d'abord à ce qu'il nomme la « théorie totémique », puis à la méthode comparative en général.

II

La hardiesse des hypothèses n'a rien d'effrayant, pourvu que l'auteur soit de bonne foi dans sa documentation comme dans l'expression de ses tendances personnelles. Or tel a été le cas, non seulement des deux auteurs critiqués, mais encore de bien d'autres auxquels la science des religions doit de s'être renouvelée.

Si M. Renel a tenté de dégager le totémisme italique, M. Gomme[2] et S. Reinach celui des Celtes anciens, le totémisme sémitique ancien et arabe a été étudié par Robertson Smith[3] (critiqué par J. Jacobs[4], le P. Zapletal[5]), celui des Grecs anciens a fait l'objet des recherches de M. Lang[6]. de M. Fra-

1) F. B. Jevons, *The place of totemism in the evolution of religion*, *Folk-Lore*, t. X (1899), pp. 369-383.

2) G. L. Gomme, *Archæological Review*, t. III, pp. 217-242 et 350-375, et récemment avec plus de prudence, *Folk-Lore as an historical science*, Londres, 1908, p. 209-210.

3) Rob. Smith, *Kinship and marriage in early Arabia*, 1re éd. 1885, 2e éd. augmentée par l'auteur, I. Goldziher et St. Cook, Londres, 1907 et *The religion of the Semites*, passim.

4) J. Jacobs, *Are there totem-clans in the Old Testament*, *Arch. Rev.*, t. III, pp. 144-164.

5) Zapletal, *Der Totemismus und die Religion Israels*, Fribourg, 1901 contre le totémisme s'élève aussi le P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 2e éd., 1906. — Cf. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, 2e éd., Londres 1907, pour tout le monde oriental ancien.

6) Andrew Lang, *Mythes, cultes et religions*, Paris, 1898; *Homer and his age*, Londres, 1906.

zer[1], de M. Farnell[2], de M. de Visser[3] ; enfin M. Loret et M. Amélineau ont cherché le totémisme égyptien. Je ne cite ici que quelques noms et quelques œuvres, celles qui présentent une portée générale. Bien d'autres ethnographes ou historiens ont étudié des points de détail, et le résultat de tout ce travail a été d'imposer aux historiens proprement dits une attitude personnelle vis-à-vis de questions qu'ils affectaient d'ignorer. En sorte que les auteurs de manuels consacrés à l'une ou à l'autre des religions ou des civilisations de l'antiquité classique ou orientale ne peuvent plus, *volens nolens*, passer sous silence la « théorie totémique ». Les uns l'admettent, les autres la rejettent, avec ou sans discussion, avec ou sans preuves.

La vie, et par suite la science, peut tirer autant de profit, pour son développement, de l'erreur que de la vérité, car la discussion et la controverse entraînent à des enquêtes et à des théories nouvelles. Une seule chose est nuisible : la stagnation. Par leurs exagérations mêmes, les savants cités ont donc mérité quelque reconnaissance, puisqu'ils marquent l'un des pôles de cette oscillation des tendances dont les partisans exclusifs de la méthode historique occupent volontairement l'autre.

L'attitude de recherche a au moins sur l'attitude d'abstention cette supériorité, d'exiger plus de connaissances, plus de persévérance, plus de force intellectuelle : plus de vitalité en un mot. L'on admettra malaisément que les savants cités aient entrepris des enquêtes aussi difficiles et aussi longues que celles qui font l'objet de leurs livres par simple obéissance à une « mode scientifique ». Qu'il y ait en science des « modes », ou si l'on préfère des courants collec-

1) J. G. Frazer, *The Golden Bough ; the early history of the kingship* (Londres, 1905), et son édition de Pausanias, avec notes comparatives.

2) Farnell, *The Cults of the greek states*, 4 vol., Oxford ; cf. encore les publications de Miss Harrison, de M. Cook, etc.

3) De Visser, *De Graecorum diis non referentibus speciem humanam*, Leyde, 1902.

tifs, cela est évident. O. Stoll a signalé l'influence générale sur les savants, au XVIII[e] siècle, de l'idée qu'on se faisait de la Nature ; il a montré aussi le rôle qu'a joué la suggestion dans l'histoire de la Théorie des Glaciers[1] ; de même, l'historique de la « Question d'Homère » fournit des exemples fort nets de soumission des savants à des tendances ambiantes d'interprétation[2]. Mais cela ne saurait être un argument contre la « théorie totémique » ni contre la « méthode comparative », car il serait facile de le retourner contre les partisans irréductibles de la méthode historique.

Le bien-fondé des méthodes modernes s'affirmera au fur et à mesure qu'on appliquera à plus de questions, et plus importantes, la méthode comparative et les théories explicatives qu'elle suggère, telle l'interprétation d'un certain nombre de faits de zoolâtrie par le totémisme. Il n'est point de progrès scientifique sans systématisation : le mérite des savants énumérés est d'avoir repris des faits connus mais inexpliqués, de les avoir considérés sous un angle jusque là insoupçonné, de les avoir classés conformément à cette orientation nouvelle, de les avoir éclairés les uns par les autres alors qu'on les considérait naguère isolément, et d'avoir présenté sous une forme plus ou moins frappante, affirmative, selon le tempérament de chacun, un essai d'explication. Comme il n'y a jamais de solution définitive, rien d'étonnant à ce que nombre d'interprétations et d'hypothèses de Rob. Smith, Frazer, etc. aient dû être ensuite rejetées. Mais il n'y a pas là de quoi triompher. Qui ne risque n'a rien : et la méthode historique n'ayant jamais rien risqué n'aura pas, de la postérité, fût-ce une parcelle de la reconnaissance que nous avons aujourd'hui même pour des théories périmées, pour l'école mythologique à la Max Müller par exemple, et qu'on

1) O. Stoll, *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie*, 2[e] éd., Leipzig, 1904, pp. 671-684.

2) A. van Gennep, *La question d'Homère*, *Revue des Idées*, 1907, pp. 59-124 (1 vol. sous presse, suivi d'une bibliographie critique et raisonnée par Ad. J. Reinach, coll. *Les Hommes et les Idées*, Soc. du Mercure de France).

aura plus tard pour l'école anthropologique ou pour l'école sociologique.

Actuellement, ni le totémisme grec, ni le totémisme celte, italique, égyptien, sémitique ou arabe ne sont démontrés, soit : mais toutes les critiques qu'on a pu faire de la « théorie totémique » n'ont jamais porté que sur des faits de détail, ou bien n'ont été formulées qu'en termes vagues ; et surtout on n'a pu lui opposer une autre explication générale. Le fait que des savants comme ceux dont les noms précèdent ne sont pas arrivés à des solutions définitives prouve seulement que les fameux documents « historiques » sont d'une insuffisance désolante, au point qu'on ne peut se prononcer ni dans un sens ni dans l'autre. Tout esprit non prévenu reconnaîtra qu'en ethnographie nous possédons des moyens d'investigation et de contrôle incomparablement meilleurs. Si les ethnographes anciens, comme Pausanias, Hérodote, Lucien, Strabon et tant d'autres — ce furent bien des ethnographes, puisqu'ils observèrent et étudièrent leurs *contemporains* — avaient pu entreprendre leurs enquêtes munis d'une méthode comparable à celle des Spencer et Gillen, des Von den Steinen, des Ehrenreich, des Boas, des A. C. Haddon, etc., ils nous auraient renseignés sur les faits caractéristiques au lieu d'encombrer leurs ouvrages d'un fatras aussi peu digne de confiance que celui qui discrédite les livres de la plupart des missionnaires, globe-trotters, fonctionnaires coloniaux, etc. modernes. C'est pourquoi je ne ferai nul mérite aux « historiens » d'une « prudence » qui leur est imposée par la nature même des documents dont ils se servent exclusivement.

« N'est-il pas remarquable, se demande M. Toutain, que l'exégèse fondée sur le totémisme ait été surtout admise et pratiquée par des philologues, des littérateurs et des philosophes, critiquée surtout par des historiens? ». Nullement : ce serait, si c'était vrai, parfaitement naturel. Il y a peu de spécialistes aussi spécialisés que les historiens, notamment les historiens de l'antiquité classique. Pour contrôler leurs

dires, il faut s'être assimilé toutes sortes de langues et de connaissances ardues, s'être entraîné au déchiffrement des inscriptions, à l'interprétation des symboles et des figures monétaires; ils forment comme une aristocratie dans le monde scientifique. Et vous voudriez que de gaieté de cœur ils sortent de leur demeure confortable pour risquer ce qu'ils nommeront des aventures !

Si c'était vrai : or, c'est faux. Philologues, littérateurs et philosophes, dit M. Toutain. J'ai cité assez de noms déjà au début de cet article et je prie seulement le lecteur de vouloir bien chercher dans laquelle de ces trois catégories rentrent les auteurs nommés. Je crois que le cas de M. Lang, à la fois critique d'art et critique littéraire, spécialiste pour la question d'Homère, poète, nouvelliste, essayiste, ethnographe, historien des religions a, par la richesse intellectuelle qu'une telle activité exige, hypnotisé et effaré M. Toutain. La plupart des autres sont, sinon des historiens proprements dits, du moins soit des historiens des religions, soit des historiens de la civilisation. Et précisément, si le totémisme se trouve en mauvaise posture, c'est aux savants trop « historiens » encore, comme MM. Jevons, Renel, S. Reinach, Loret, Amélineau qu'on le doit, car ce sont eux qui, ayant découvert un beau jour *Le Totémisme* de Frazer et l'ethnographie, en ont agi avec ces faits nouveaux pour eux comme avec des « documents historiques ». Ils ont transporté en bloc dans leur domaine d'études tout un ensemble de faits comme s'ils eussent été *morts* : et ce sont des faits *vivants*. Dans l'intervalle, la documentation et la théorie du totémisme ont évolué, très rapidement même ; et sans qu'ils s'en pussent douter, ces savants ont pris pour bases des erreurs reconnues déjà pour telles par les ethnographes eux-mêmes.

Ayant rendu justice à l'utilité générale des travaux cités, je me sens à l'aise pour déplorer le sans-gêne avec lequel on y a transposé les faits et les théories ethnographiques. Comme il a été question déjà de M. Renel et de M. S. Rei-

nach, et qu'il ne s'agit ici en définitive que des savants français, il me faut examiner d'un peu près quelques travaux récents sur le totémisme égyptien. Dès 1886, Le Page Renouf se demandait si le lièvre était un totem chez les Égyptiens[1] et, depuis, cette question a été posée de divers côtés à propos d'autres animaux sacrés. Mais les seuls essais d'examen complet et systématique du problème sont récents, et dus l'un à M. V. Loret[2], l'autre à M. Amélineau.

Malheureusement M. Loret suppose résolues toutes sortes de questions fondamentales, sur lesquelles on n'est pas fixé encore pour les populations actuellement totémistes, comme la question du rapport entre le totem et l'emblème totémique (soit peint ou tatoué, soit sous forme d'enseigne, ou

1) Cf. A. Lang, *Mythes, Cultes et Religions*, p. 653 et suiv. Je n'ai pas à faire ici l'historique des théories sur le totémisme égyptien. On remarquera que J. G. Frazer a toujours été très prudent en cette matière; de même Capart, *Le totémisme* (Conf. à la Soc. Belge de Social., oct. 1902, p. 25 du tir. à part du *Bulletin*, 1905) et *Bull. crit. des rel. de l'Egypte*, *R. H. R.* 1905, t. LI, p. 238; 1906, t. LIII, pp. 311-314, t. LIV, p. 10; Fl. Petrie, *The religion of ancient Egyptians*, Lo. 1906, pp. 20-27; etc.

2) V. Loret, *Les enseignes militaires des tribus et les symboles hiéroglyphiques des divinités*, *Revue Egyptologique*, t. X (1902), p. 94-101; *Horus le Faucon*, extr. (24 p., Picard), du *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, t. III (1903); *L'Égypte au temps du totémisme*, in *Confer. du Musée Guimet*, t. XIX (1906), pp. 151-221. Dans ces mémoires, M. Loret croit démontrée l'identité des groupements constitués par les « Horiens-Faucons » et les « Compagnons d'Horus » avec des groupements totémiques, ceci simplement parce que leurs enseignes militaires étaient surmontées d'animaux dont le nom désignait en même temps le chef militaire. Je ne connais aucun parallèle moderne de cet ordre. A propos du « clan Horus-Faucon », venu, suivant M. Loret, d'Arabie, je signale que Robertson Smith n'a pas rencontré chez les Arabes antéislamiques ni modernes (cf. la liste des pp. 223-235 de *Kinship and marriage*, nouv. éd.) de groupements dénommés d'après des oiseaux de proie, aigle, faucon, épervier, etc.; comme les inscriptions de l'Arabie méridionale ont été utilisées dans cette nouvelle édition, ce fait mérite au moins d'être pris en considération, sans pourtant qu'on en puisse tirer un argument essentiel contre les théories de M. Loret. Ce que je sais des enseignes musulmanes (grâce à mon cousin van Vloten) et des enseignes turco-mongoles ne me fournit rien ni pour ni contre une interprétation totémique, mais, ajouté au fait masaï cité plus loin, me porte à croire que les groupements « horiens » n'étaient que des groupements militaires existant à l'intérieur d'autres groupements, clans ou tribus.

de poteau totémique, *totem-post*, etc.)[1]; telle encore la question de la signification géographique ou non de la répartition en groupes totémiques (cf. les *totems locaux* des Australiens centraux, etc.).

On ne peut donc suivre M. Loret quand il rattache par un lien génétique l'insigne du *nome* (division territoriale) à l'insigne protecteur de *village* (unité politique, administrative ou économique) et tous deux à l'insigne qu'il appelle *attribut ethnique*, et qu'il ajoute : « Nous allons constater en passant de l'époque prédynastique à la période pharaonique l'existence de l'insigne-membre-du-clan et protecteur-du-clan »[2] faisant intervenir ainsi une notion nouvelle, celle du *clan*, groupement de gens apparentés, unité à base de parenté.

On trouvera plus loin énumérés ce que je nomme les *principes* du totémisme et l'on verra que cette notion de parenté, tant physique que sociale, est à la base même du totémisme, et que par suite elle devrait se constater aux débuts de la période prédynastique, mais non pas apparaître à la période pharaonique. D'autre part, jusqu'à preuve du contraire, on est obligé de reconnaître que le groupement totémique (ou *clan* totémique) est indépendant de l'unité territoriale, laquelle se désigne du mot de *tribu*. Les groupes totémiques passent, pour ainsi dire, à travers les tribus, en sorte que chaque individu appartient à la fois à deux types de groupement indépendants l'un de l'autre. Soit, schématiquement, quatre tribus A, B, C, D; les membres de chacune de ces tribus se répartissent[3] dans six groupes totémiques, *a, b, c, d, e,*

1) Je ne saurais admettre l'opinion de Mauss, *Année Sociologique*, t. VIII, 1905, p. 242, que « dans la notion du totem, celle de dieu, d'enseigne, de nom, de blason sont indissolublement unies », ce cas ne se rencontre que chez quelques populations de l'Amérique du Nord (de la Colombie Britannique surtout), ni le blason ni l'enseigne n'existant chez les Australiens par exemple.

2) *L'Egypte au temps du totémisme*, pp. 175-176.

3) C'est là un cas théorique; d'ordinaire un même groupe totémique n'est pas représenté dans chaque tribu, répartition qui dépend entre autres de la flore, de la faune, etc. locales, ou de migrations.

f, de telle sorte que le groupe totémique *a* se retrouve à la fois dans A, B, C, D, tous les membres de *a* se considérant comme apparentés, bien que divisés territorialement et politiquement, ce qui peut s'exprimer par le tableau suivant :

A	B	C	D
a	*a*	*a*	*a*
b	*b*	*b*	*b*
c	*c*	*c*	*c*
d	*d*	*d*	*d*
e	*e*	*e*	*e*
f	*f*	*f*	*f*

répartition qui se comprendra mieux si l'on suppose qu'en France les membres de six familles, Dugenêt, Duchêne, Dufrêne, Dubœuf, Ducerf et Dulac soient répartis entre quatre communes (unité administrative et territoriale) A, B, C, D, chaque Dufrêne se reconnaissant comme apparenté à tous les Dufrêne de quelque commune que ce soit par son nom et la tradition généalogique. Dans le cas supposé, c'est ce nom de Dufrêne qui sera le signe de la parenté, et non pas l'étendard (par exemple du saint patron) de la commune ; en admettant que chacune des six familles possède aussi son étendard propre, cet étendard ne pourra être celui de la commune que si cette commune n'est habitée que par l'une des familles seulement. Et nous voici placés devant un problème dont M. Loret n'a pas soupçonné l'existence, mais qui a passionné ceux qui se sont occupés de la formation des villages en pays germaniques et slaves : le village est-il antérieur ou non au groupement des apparentés, c'est-à-dire au clan ? De la réponse qu'il convient de faire sur ce point pour l'Égypte des débuts dépend partiellement la validité de l'hypothèse de M. Loret.

La manière dont il confond les termes ethnographiques fait qu'on est pris de suspicion lorsque, brusquement, il nous affirme que « l'oiseau Hor (faucon) était le totem d'un *clan* »

et que « ce clan du Faucon, et ses trois alliés, le clan du Chien noir, le clan de la Tresse et le clan de l'Ibis constituent... les compagnons du Faucon »[1]. S'agit-il vraiment de clans, c'est-à-dire de groupements d'apparentés, ou de tribus, ou de compagnies guerrières, ou de classes d'âge? Et comment se fait-il que c'est l'insigne-nom ou protecteur-de-village qui devienne l'insigne de *clan*, alors qu'on s'attendrait plutôt à une évolution en sens inverse? Ici encore M. Loret nous laisse dans l'indécision. Le plus grave reproche enfin que je ferai à M. Loret, c'est d'avoir choisi, parmi tous les sens du mot *totem*, celui-là seul qui convenait à son hypothèse, et d'avoir ainsi lancé M. Renel dans une fausse voie. « Le totem, dit-il[2], est avant tout un attribut ethnique, la marque extérieure, l'insigne du clan. » Je prie de consulter le petit livre de Frazer sur *Le Totémisme*, où l'on verra que le totem est bien autre chose : c'est une divinité protectrice du clan, une divinité non pas individuelle mais collective, une espèce animale ou végétale, ou encore une classe d'objets; la « marque » est aussi peu le totem, que le signe de croix la Trinité chrétienne. Il suit de ce qui précède que les travaux de M. Loret ont eu le mérite de poser des questions intéressantes, mais non de les résoudre. Du moins a-t-il fait preuve de science et de rectitude intellectuelle[3].

1) *Loc. cit.*, p. 178.
2) *Ibid.*, p. 176.
3) Tout le reste du mémoire de M. Loret se fonde sur cette utilisation arbitraire des mots *totem*, *clan* et *ethnique*. A mon sens, il s'agit nettement d'enseignes militaires douées d'une puissance magico-religieuse protectrice nullement totémique, mais symbolisant le lien spécial que crée l'appartenance à une même unité de combat. Comme parallèle moderne prouvant la possibilité de cette interprétation, je citerai celui des Wadschagga et des Masaï de l'Afrique Orientale. Les hommes sont tous répartis en un certain nombre de classes d'âge, dont celle des guerriers, elle-même subdivisée en sections de combats recrutées par générations. Chaque section a des marques signalétiques qui lui sont propres et en font reconnaître les membres dans le combat et dans la vie quotidienne. Les signes sont dessinés sur les boucliers, qui portent encore d'autres signes indiquant la tribu, le clan, la famille, les prouesses etc. de l'individu ; la différenciation s'obtient en outre par des couleurs (noir, rouge ou gris) (cf.

J'en viens à M. Amélineau. Dans un premier mémoire[1] il commença par juxtaposer une dizaine de faits africains d'ophiolâtrie, où il reconnut aussitôt du totémisme : mais déjà le totémisme était pour M. Amélineau quelque chose d'assez élastique[2] : « Il est donc bien avéré maintenant que du nord au sud de l'Afrique... les populations indigènes ou musulmanes de nom ont encore actuellement conservé les croyances invétérées qui leur font regarder les serpents comme leurs *totems* patronymiques, comme les animaux qui vont animer les esprits de leurs ancêtres après la mort, comme les protecteurs de leurs tribus, de leurs villages ou simplement de leurs maisons ». Pourquoi j'appelle cette interprétation du mot totémisme élastique, c'est ce qu'on verra en comparant à ce passage celui où j'énumère les *principes* du totémisme. Ayant englobé sous le mot de totémisme toutes les formes et toutes les nuances de la zoolâtrie et de la thériolâtrie, il lui est aisé de découvrir du totémisme dans l'Égypte ancienne. C'est ainsi qu'il édifie sur les titres (taureau, roseau, épervier, etc.), du Pharaon toute une théorie suivant laquelle le Pharaon aurait revêtu en sa personne les totems différents de ceux qu'il avait vaincus, mais à laquelle manque tout semblant de preuve. Et il ajoute : « Comme les données totémiques que renferme le protocole des Pharaons ne nous sont connues qu'à une époque à laquelle une grande partie de

mon mémoire sur l'*Héraldisation de la marque de propriété*, etc., p. 18 et pl. en coul. et pour les détails, Merker, *Rechtsverhältnisse und Sitten der Wadschagga*, *Pet. Mitteil.*, n° 138, et *Die Masai*, Berlin, 1904). Il faudrait, je pense, remplacer partout dans le mémoire de M. Loret, *clan* par *section de combat* et *totem* par *enseigne protectrice*, au moins provisoirement. On regrettera que le ton affirmatif de M. Loret ait suffi à convaincre M. Amélineau et M. Ad. J.-Reinach, *L'Égypte préhistorique*, Paris, éd. de la *Revue des Idées*, 1908, pp. 16-20. Si M. Reinach a bien vu que le totémisme est partiellement une forme de zoolâtrie, comme il sera dit plus loin, il a par contre abusé d'un terme qu'il faut bannir de la terminologie hiérologique, celui de *fétichisme*.

1) *Du rôle des serpents dans les croyances religieuses de l'Égypte*, R. H. R., 1905, t. LI, pp. 335-360 et t. LII, pp. 1-32.

2) *Loc. cit.*, pp. 345-346.

l'évolution ayant le *totem* pour point de départ avait eu lieu, nous ne trouvons plus l'idée de totem franchement énoncée, mais nous trouvons l'étape suivante de l'évolution totémique très explicitement indiquée, je veux dire celle où le *totem*, s'il n'est plus regardé comme l'emblème de la tribu, du village, de la famille ou du particulier, est toujours considéré comme le protecteur du particulier, de la famille, du village, de la tribu, du royaume tout entier ». On reconnaît l'influence, non indiquée, de M. Loret, dans cette théorie qui fait du totem d'abord un emblème, puis, plus tard, un protecteur, alors que les deux notions peuvent être contemporaines, mais que la seconde est en tout cas la seule essentielle; et dans ce point de vue qui reconnaît comme admise, définitivement prouvée, l'existence du totémisme dans l'Égypte prédynastique et des premières dynasties. Quant à la confusion de sens commise, dans les deux passages cités, elle étonne de la part d'un savant qui, s'il n'a pas consulté *Le Totémisme* de Frazer, a utilisé, puisqu'il le cite à plusieurs reprises, un livre où j'ai exposé, avec une prudence que quelques critiques m'ont presque reprochée (N. W. Thomas, S. Hartland, H. Huber, etc.), les règles qu'il fallait s'imposer pour reconnaître si certaines catégories d'interdictions et de rites positifs malgaches pouvaient ou non être qualifiés de totémiques[1] et où je discutais l'essai de systématisation tenté pour les Bantous méridionaux par H. Sidney Hartland. Il est remarquable, d'ailleurs, que tout le reste du travail de M. Amélineau ne fournit pas un seul argument en faveur du caractère totémique du serpent dans l'Égypte ancienne, fait dont l'auteur a dû avoir conscience puisqu'il ne reparle plus, dans la suite, du totémisme.

Mais il en parle souvent dans ses *Prolégomènes*[2], où se reconnaît davantage encore l'influence de M. Loret[3]. Je ne

1) Cf. *Tab. Tot. Mad.*, chap. XVII : Totémisme, réincarnation et zoolâtrie.
2) E. Amélineau, *Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne, essai sur la mythologie de l'Égypte*, Bibl. Éc. H. É. Sc. Rel. T. XXI, Leroux, 1908.
3) Apprécié sans aucune indulgence p. 197. Cette influence se marque dans

saurais discuter dans le détail toutes les interprétations nouvelles proposées par M. Amélineau dans un livre qui témoigne, non seulement de recherches étendues, mais d'une tendance personnelle à proposer des points de vue et des théories présentant quelque caractère d'indépendance vis-à-vis des idées reçues. Débarrassé de sa phraséologie, le chapitre introductif, qui traite « de la méthode à suivre dans l'étude de la religion égyptienne » témoigne d'une orientation générale à laquelle les ethnographes ne peuvent qu'applaudir[1]. Aussi constateront-ils avec d'autant plus de regret que M. Amélineau ait d'une part admis comme démontrées plusieurs théories qui ne sont encore pour nous qu'à l'état d'hypothèses préliminaires et que, d'autre part, il ait éprouvé le besoin de refondre à son usage personnel le sens de termes qui ne sont employés par les ethnographes eux-mêmes qu'avec le plus de précaution possible.

les deux équations : tribu = clan et totem = enseigne ou symbole ou marque.

1) Orientation dont l'utilité se constate en maints passages du livre, passages où M. Amélineau énumère des parallèles africains modernes à de vieilles coutumes égyptiennes. Cette voie inaugurée par de Brosses, *Du culte des Dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*, Paris, 1760, a déjà rendu des services : ainsi M. Maspero fonda une explication des « Forgerons d'Horus » sur leur comparaison avec la caste de forgerons mandingue (Afrique Occidentale). Je crois d'ailleurs que tout égyptologue qui a fait un séjour de quelque durée en Égypte, qui parle l'arabe et qui a le don d'observation directe ne peut faire autrement que de chercher dans des faits modernes, vivants, l'explication de renseignements anciens, morts. C'est ce que prouvent entre autres les *Causeries d'Égypte* (1907) de M. Maspero. Il est évident qu'en dépouillant le *Journal* de l'Institut anthropologique de Londres et *Man*, puis le *Journal* de l'African Society, la *Zeitschrift für Ethnologie*, *Globus*, et des monographies allemandes et anglaises, M. Amélineau aurait pu quadrupler le nombre des parallèles modernes à des rites, des détails de costume, des points de vue, des croyances etc. de l'Égypte ancienne. Mais l'utilité de cette accumulation eût été contestable, comme l'est, malheureusement, celle des parallèles cités par M. Amélineau : tout ethnographe sait qu'avec un peu de chance il trouvera des parallèles demi-civilisés modernes à n'importe quelle coutume ou croyances antiques. Ce qui importe, c'est que le parallèle soit emprunté à une forme de civilisation moderne réellement comparable à la civilisation ancienne dont le fait à élucider est l'un des éléments.

A partir de la page 49 il emploie les expressions « période totémique, croyances totémistes, totem » dans un sens qui est d'autant plus déconcertant qu'on ne trouve ce qu'il entend par « totémisme » qu'à la page 185 : « J'entends par totémisme, dit M. Amélineau, l'état social dans lequel l'homme, déjà né à la vie consciente, s'interrogeant sur ses origines et n'en sachant pas bien long, réuni dans la vie de famille, de clan, de tribu, s'était imaginé qu'il descendait peut-être d'un animal choisi par lui comme le symbole de la tribu, du clan, de la famille et dont il se servit pour distinguer les membres de sa société à mesure qu'elle se multipliait[1] » ; le respect, la vénération, les tabous ne seraient venus qu'ensuite ; de plus « le totémisme n'était pas seulement un fait social en tant que s'adressant à une collection d'individus réunis en clans ou en tribus ; il était aussi un fait particulier à chaque individu : non seulement chaque tribu, chaque clan, chaque famille avait son totem, mais encore chaque individu eut au cours des âges son totem particulier ». J'abandonne ici M. Amélineau, car je le comprends de moins en moins ; mais je conçois que des égyptologues non au courant des faits, des documents ni des théories ethnographiques se demandent ce qu'on peut bien leur vouloir avec le totémisme.

On ne saurait en effet en si peu de pages[1] juxtaposer autant de notions contradictoires, autant d'opinions confuses, autant d'affirmations extérieures à toute réalité connue. Il y a là une mêlée de mots comme tribu, clan, famille, totem, et plus loin tabou, et des « je crois », et tout un schéma d'évolution qui frappent de stupeur, au point qu'on ne sait par quel bout commencer l'œuvre de critique. J'ai déjà dit qu'une tribu est une unité territoriale, qu'un clan est un groupement d'apparentés sociaux ; or une famille est un groupement d'apparentés physiques ; un totem est un protecteur collectif ; le totémisme est un système à double action magico-religieuse d'une part et sociale (réglementation des

1) *Prolégomènes*, pp. 185-187.

rapports sexuels et sociaux) de l'autre; un protecteur de famille ou d'individu n'est pas un totem; la logique n'a rien à faire dans l'évolution des institutions; le symbole (enseigne, marque, *argile*, etc.) n'est pas l'élément fondamental du totémisme; dans les groupements totémiques vrais il n'y a pas de chefs proprement dits, mais seulement des sortes de régisseurs des cérémonies, et l'organisation politique n'a aucun point de contact avec la répartition des individus en groupes totémiques; les sentiments de respect vis-à-vis de l'être vivant ou de l'objet (qu'ils soient ou non des totems) sont psychologiquement et sociologiquement antérieurs à la vénération d'un « insigne », etc., etc. Je prie de relire, à défaut des pages 185-187 du livre, les deux passages de M. Amélineau cités ci-dessus et je défie d'y découvrir un sens quelconque. Les notions s'y juxtaposent comme les costumes sur le personnage imaginé par M. Loret[1], et qui porterait des braies gauloises, un pourpoint renaissance et un huit-reflets moderne.

Maintenant, on se demandera quel besoin M. Amélineau avait d'inventer une nouvelle définition du totémisme. Pour interpréter certains faits égyptiens jusqu'ici incompréhensibles, comme, en gros, l'évolution de la zoolâtrie en Égypte, il lui fallait le totémisme; pour l'élégance de son argumentation en faveur de l'origine africaine des premières tribus civilisatrices de l'Égypte, il lui fallait du totémisme africain[2], bien mieux de l'Afrique moyenne (Orientale, Soudanaise, Occidentale); or prenant pour point de départ les affirmations de M. Loret, il s'est trouvé en présence de « totémistes » sans emblèmes, enseignes, insignes ni étendards : d'où la nécessité de formuler une définition nouvelle en termes assez

1) *Horus le Faucon*, p. 17 du tir. à part.

2) M. Amélineau aurait trouvé beaucoup de matériaux, mais très mal interprétés, dans une thèse de J. Weissenborn, *Tierkult in Afrika, eine ethnologisch-kulturhistorische Untersuchung*, Leyde, 1904, 4°, 85 p. et carte; sur la zoolâtrie égyptienne, cf. pp. 60-64. M. Weissenborn a totalement oublié le totémisme.

vagues et assez aprioriques cependant, qui fût de nature à autoriser toutes les compromissions.

Je donne mon explication pour ce qu'elle vaut, mais enfin j'en ai cherché une plutôt que d'admettre que M. Amélineau a pris sans raison aucune une position qui, en abandonnant de propos délibéré toute précision terminologique, ruinerait toute ethnographie et toute science des religions. Le progrès d'une science dépend de la précision de plus en plus grande des termes qu'elle emploie. Je tâcherai en conséquence d'indiquer, avec le plus d'exactitude possible, le sens des deux termes dont seule l'origine « sauvage » fait l'originalité. Pour ce qui concerne le totémisme égyptien je conclurai ainsi : *Les documents actuels nous font connaître une forme de zoolâtrie systématisée, à base à la fois guerrière et territoriale, qui présente des analogies surtout générales, rarement de détail, avec le totémisme vrai, mais telles cependant qu'on ne peut les regarder pour le moment ni comme une forme de début, ni comme une forme évoluée du totémisme*, en sorte que le mieux serait, pour couper court à des déformations théoriques et à des polémiques, d'inventer pour désigner cette zoolâtrie systématisée un terme *provisoire* emprunté à l'égyptien, celui par exemple d'*akhémisme* si on accepte l'interprétation que propose M. Amélineau de l'*âkhem* [1] ou celui de *ââtisme* d'après *âa-it*, enseigne.

1) J'ai déjà indiqué que pour discerner si oui ou non les documents connus permettent d'affirmer un ancien totémisme égyptien, il lui suffisait d'appliquer les règles de méthode proposées dans mon *Tab. et Tot. à Mad.*, c'est-à-dire d'étudier en détail toutes les interprétations légendaires locales et de chercher si l'existence des éléments fondamentaux du totémisme se laissait discerner. L'un de ces éléments, c'est le terme générique spécial servant à désigner tous les animaux et objets sacrés et que M. Amélineau a pensé reconnaître dans celui d'*âkhem* (*Prolegomènes*, pp. 211 et 217-223). Mais des textes cités il ne ressort nullement, à mon avis, que le mot *âkhem* signifie « tout animal servant de totem à une tribu quelconque ». L'interprétation rigoureuse de ce mot appartient aux égyptologues : le plus qu'on pourrait découvrir en faveur de M. Amélineau, c'est que *âkhem* contient l'idée de sacré ou de saint, idée qui

Or, M. Loret et M. Amélineau, tout comme M. S. Reinach et M. Renel sont des archéologues et des historiens au même titre que M. Toutain : et, chose curieuse, ce sont eux[1] qui valent au totémisme et à l'ethnographie cette levée de boucliers dont M. Toutain se fait le protagoniste. Cela prouve seulement que les faits et la méthode ethnographiques veulent être maniés avec un certain doigté, qu'on ne s'improvise pas ethnographe, et surtout que les archéologues et les historiens devraient prendre garde à être aussi rigoureux quand il s'agit de totems que quand il s'agit d'inscriptions, de papyrus, de textes anciens, bref de documents « historiques ». Chaque science a sa technique propre qu'il faut d'abord apprendre.

Les preuves ne s'obtiennent qu'en comparant des faits comparables : et c'est pour n'avoir pas su trouver quels faits étaient vraiment comparables à ceux de l'Égypte, de l'Italie, de la Gaule anciennes, que les archéologues cités ci-dessus ont édifié des théories inadmissibles — théories dont, encore une fois, l'utilité est incontestable parce qu'elles auront, par leur outrance même, nécessité la révision des théories antérieures[2], et poussé à défricher partiellement un domaine encore neuf.

s'applique bien aux totems mais tout autant aux rois-dieux, aux divinités, aux démons, bref à tous les êtres et objets doués de puissance magico-religieuse, c'est-à-dire de *mana*, statues des divinités y comprises, et momies d'animaux sacrés ou de rois divins, etc. Des autres éléments du totémisme (croyance à une parenté spécifique, exogamie, cérémonies d'initiation, etc.) M. Amélineau ne parle pas. Tout le passage (pp. 239-240) sur le « totémisme des femmes » est incompréhensible.

1) On remarquera que les préhistoriens ne se font pas faute non plus de déformer à leur manière le totémisme et M. A. C. Haddon cite un cas typique de ce genre, *Totemism, Notes on two Letters published in the « Times » of sept. 3d and 7th 1904*, *Man*, 1904, pp. 149-151.

2) Qu'on trouvera encore soutenues pour l'Égypte, avec une belle sérénité, par M. Erman, *La religion égyptienne*, Paris, 1907 (cf. de préférence l'édition allemande, ou la traduction anglaise par Griffith); les points de vue de M. Erman ont été bien jugés par M. Capart, *R. H. R.*, 1906, t. LIII, p. 310; ils ont servi de point de départ à M. Amélineau (*R. H. R.*, 1908, t. LVII, p. 213-215) pour exposer en termes généraux ses opinions sur le totémisme et la réincar-

III

Je ne saurais en quelques pages exposer dans le détail où en est actuellement, tant au point de vue documentaire qu'au point de vue théorique, la question du totémisme. Depuis la publication du petit livre de Frazer[1] elle s'est enrichie avec une rapidité à laquelle on ne se serait guère attendu. Pour l'Australie, on citera les travaux de Spencer et Gillen, de Howitt, de Mme K. L. Parker[2], de Strehlow[3] ; pour la Nouvelle-Guinée, ceux de A. C. Haddon[4] de l'expédition hollandaise de Wichmann et van der Sande[5], et de Parkinson[6] ; pour l'Inde, les pages consacrées par M. Risley et M. Gait à la question dans le *Census of India*, 1901[7] ; pour l'Amérique du Nord, un très grand nombre de travaux publiés par l'*American Anthropologist*, les musées de New-York et Chicago,

nation chez les Égyptiens. C'est à bon droit qu'il termine ainsi la deuxième partie de son analyse : « En laissant délibérément de côté ce qu'il appelle fétichisme, l'auteur de la *Religion Égyptienne* s'est enlevé le moyen de saisir le véritable sens de son évolution ». Et c'est à cette attitude abstentionniste que, sous prétexte d'exagérations sporadiques, on voudrait nous ramener !

1) *Totemism*, *Encyclopædia Britannica*, 9e éd. ; puis *Totemism*, Edinburgh, 1887 ; *Le Totémisme*, trad. Dirr et van Gennep, Paris, Schleicher, 1898.

2) Cf. la bibliographie critique en tête de mes *Mythes et Légendes d'Australie*, pp. VII-XI.

3) C. Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, I Teil, Francfort, Baer, 1907, t. I des *Veröffentlichungen* du Musée Ethnographique de Francfort s./M., publié par M. von Leonhardi.

4) A. C. Haddon, *Cambridge Torres Straits Expedition*, t. V (1905) et VI (1908).

5) *Nova Guinea*, t. III, Leyde, 1907.

6) Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart, Strecker et Schröder, 1907 ; je ne puis citer ici tous les travaux qui ont paru ces années dernières sur les populations de l'Océanie et qui sont dus pour la plupart à des ethnographes allemands. On remarquera d'ailleurs l'abstention presque complète des Allemands dans la discussion théorique du totémisme.

7) *Census of India 1901*, t. I, *Report*, Calcutta, 1903, pp. 530-537, discussion théorique, et *Ethnographic Appendices*, passim, pour la documentation, qui se trouve aussi répartie dans les volumes spéciaux, consacrés à chaque grande division administrative. Pour l'Inde méridionale, cf. encore H. H. Rivers, *The Toda*, Londres, 1906 ; et les publications des Surintendants provinciaux de l'*Ethnographic Survey of India*.

l'Université de Californie, etc. notamment les mémoires de la Jesup North Pacific Expedition ; puis, pour la Colombie Britannique, les travaux de Boas, de Swanton, de Hill-Tout ; enfin les revues spéciales fournissent d'innombrables matériaux de détail, dont quelques-uns ont été analysés dans cette Revue[1].

De cette accumulation, il est résulté comme un arrêt dans l'élaboration des théories. La plupart d'entre elles ont été soumises à une critique adroite par M. Andrew Lang qui a édifié les siennes, comme plus récemment M. Frazer, sur les faits australiens, alors que miss H. Fletcher et Powell se fondèrent de préférence sur les faits amérindiens et que E. B. Tylor, S. Hartland, N. W. Thomas, A. C. Haddon, W. Foy, E. Durkheim, H. Hubert, Mauss et moi indiquions dans des articles et surtout dans des analyses critiques de publications récentes, la nécessité de se garder de toute généralisation hâtive, mais d'entreprendre des enquêtes nouvelles suivant des directions diverses que chacun de nous spécifiait.

Quand je parle de théories, j'entends : théories sur l'origine, la formation et l'évolution du totémisme. Tout en s'abstenant d'en formuler, les ethnographes cependant ont peu à peu éclairci la question par des synthèses partielles, qui ont permis entre autres à M. Tylor[2] de prendre une attitude très nette sur le terrain des généralités. Il me semble cependant que l'examen comparatif des faits connus permet de modifier les définitions, datant de 1887, de J. G. Frazer et de dégager quels sont les éléments essentiels, caractéristiques et distinctifs du totémisme en soi. C'est ce que j'ai tenté déjà ailleurs[3] et je reproduis ci-dessous ce que j'ai nommé *les principes du totémisme* avec quelques modifications de détail.

1) Cf. A. van Gennep, *Publications de l'Institut Anthropologique de Londres*, 1904-1905, *R. H. R.*, 1905, t. LII, p. 85-18.

2) Cf. la 4e éd. angl. de *Primitive Culture*, t. II, pp. 235-237, et *R. H. R.*, 1904, t. L, p. 413-414.

3) *Revue des Idées* du 15 avril 1905, article qui paraîtra sous une forme remaniée dans mes *Religions, Mœurs et Légendes*.

Auparavant, cependant, je tiens à faire remarquer que le totémisme est, dans la pratique, un phénomène bien plus compliqué qu'il ne semblerait d'après ces principes : d'où cette impression de chaos, cette sensation d'inorganisé qui saisit quiconque entreprend l'étude de l'une quelconque des formes vivantes du totémisme. Mais il faut dominer ce premier découragement, auquel ont précisément cédé les historiens et les archéologues, fort embarrassés de se trouver en présence de contradictions que les différences qualitatives des observateurs et le jeu même de la vie expliquent assez. Qu'on se rappelle quelle difficulté offrirait une définition du christianisme intellectuel et moral, civilisé, populaire et « sauvage » si l'on n'avait un « catéchisme » où se trouvent dégagés à l'usage de chacun les fondements de ce système religieux. Or ce catéchisme est une œuvre savante, apriorique, qui ne subit pas les variations de l'éthique, de la sensibilité ni de l'intellectualité ambiantes. Au contraire un « catéchisme » du totémisme ou du culte des ancêtres ou du culte des morts, ou de la démonologie, ou de l'astrologie doit être dégagé *a posteriori* des faits par des gens dont aucun de ces systèmes religieux n'est la religion. Aussi ne voudrais-je pas qu'on attribuât à mes principes du totémisme une rigueur absolue comparable à la liste qui constitue le catéchisme chrétien[1].

Voici, sous leur forme amendée, ces principes :

1° Le totémisme est caractérisé par la croyance en un lien de parenté, qui lierait un groupe humain d'apparentés (clan) d'une part et de l'autre une espèce animale ou végétale, ou une classe d'objets ;

1) M. Toutain s'est fait de nouveau la part trop belle en critiquant le « code du totémisme » élaboré par M. S. Reinach en 1900 d'après le livre de Frazer et en présentant ce « code » comme une œuvre récente simplement parce que le volume (*Cultes, Mythes et Religions*, t. I, Leroux, pp. 17-26) où il a été republié, sans changements, a paru en 1905. Il est évident que si M. S. Reinach avait voulu formuler en 1905, ou voulait formuler aujourd'hui, alors qu'il connaît à fond les travaux de Spencer et Gillen, son « code » en douze articles du totémisme, il le ferait en de tout autres termes qu'au mois d'octobre 1900.

2° Cette croyance s'exprime dans la vie religieuse par des rites positifs (cérémonies d'agrégation au groupe totémique anthropo-animal, anthropo-végétal, etc.) et des rites négatifs (interdictions);

3° Et au point de vue social, par une réglementation matrimoniale déterminée (exogamie limitée);

4° Le groupe totémique porte le nom de son totem.

A ces principes fondamentataux s'en adjoignent d'autres, secondaires, qui varient de peuple à peuple.

Ainsi tout protecteur soit d'une unité territoriale (tribu, ville), soit d'un groupement de gens non apparentés physiquement (caste, classe d'âge, section de combat, etc.), soit d'un individu considéré comme tel[1] n'est pas un totem et rentre dans d'autres catégories de puissances protectrices, catégories que la science des religions se doit maintenant de dégager peu à peu.

Or, toutes ces catégories, ainsi que d'autres (divinités de tout ordre, héros civilisateurs, totems etc.), coexistent soit toutes ensemble, soit quelques-unes seulement, chez n'importe quel groupement, étroit ou vaste, « sauvage » ou « civilisé ». Si l'on avait tenu compte de cela, on n'aurait pas, comme l'ont fait à bien des reprises des néophytes en ethnographie, séparé arbitrairement de toutes les autres catégories de puissances magico-religieuses celle du totem et celle du protecteur individuel pour les réunir en une seule et compliquer comme à plaisir la « question totémique ». Je sais bien qu'il y a à cela une raison historique : le mot *totem*, qui aujourd'hui a, par la force de l'usage, fini par désigner le protecteur collectif ne désigne dans le texte d'où il nous

1) Le cas change s'il s'agit d'un individu représentatif d'un clan, tel que le chef dans certains groupements bantous; cf. S. Hartland, *Totemism and some recent discoveries*, *Folk-Lore*, t. XI (1900), p. 36-37 et t. XVI (1905), p. 230-231; en tout cas on ne peut parler de totem-individuel ni de totem-sexuel (ces termes étant contradictoires) comme l'a fait Frazer. Cf. les travaux cités de A. Lang, E. B. Tylor, etc.

vient, celui de Long[1], qu'un protecteur individuel. Le mot de totémisme eût donc bien convenu à désigner l'ensemble des croyances et des rites relatifs au protecteur individuel et le fait qu'il a été détourné de son vrai sens par Mac Lennan et Morgan, au point qu'un retour en arrière n'était plus possible même pour Tylor, Rob. Smith ni Frazer a conduit à proposer des termes nouveaux, *nyarongisme* (Hose et Mac Dougall, Indonésie[2]), *sibokisme* (Bantous méridionaux, par moi[3]), *suliaïsme* (Colombie Britannique, Hill-Tout[4]) etc. Cependant, il n'est pas évident que la science des religions et l'ethnographie gagneraient à cette invasion de termes « sauvages », surtout étant donné l'effet déjà produit par tabou, totem et totémisme. Il est très regrettable qu'on exige de nous une réserve qui paraîtrait inopportune aux naturalistes, aux biologistes, aux médecins, aux physiciens, aux chimistes et même aux philosophes qui tous ne se font pas faute de créer des termes nouveaux pour désigner un phénomène nouvellement dissocié des autres. Mais enfin c'est là une répugnance avec laquelle il faut compter et dont les débauches terminologiques des « sociologues » américains (tel Lester Ward) ou italiens (tel Mazarella) prouvent l'avantage réel. Le mieux serait que lors d'un prochain congrès international des religions, on mît à l'ordre du jour la question terminologique et qu'on en arrivât, après audition de rapports motivés, à une entente dont celle des électriciens et celle des anthropologistes démontrent le profit.

En attendant, il convient de n'user des mots de totem, totémisme et tabou qu'avec la plus grande réserve et à propos seulement de phénomènes auxquels ces appellations conviennent exactement.

1) Cf. *R. H. R.*, 1904, t. L, pp. 413-414.
2) *Journ. Anthrop. Inst.*, t. XXI (1901), pp. 173-216.
3) *Tabou, Tot. Mad.*, p. 321.
4) *Journ. Anthrop. Inst.*, t. XXXIV (1904), pp. 26-28 et 324-328 ; t. XXXV (1905), pp. 141-154.

Ceci dit, je me vois obligé de présenter de nouveau des observations de détail à M. Toutain. S'il s'était « entré dans le détail des discussions et des controverses » ; s'il avait cherché quels progrès ont été accomplis depuis *Le Totémisme* de Frazer (1887) : si même il avait relu avec soin les premières pages de ce petit livre : s'il n'avait pas pour les Australiens consulté l'un seulement des volumes de Spencer et Gillen; s'il avait cherché personnellement à déterminer la valeur historique des légendes dieri et arunta[1], il se serait évité bien des affirmations gratuites. De même, s'il avait compris que le totémisme se fonde sur la croyance à une parenté physique (ou consanguinité) qui se combine à la parenté sociale tout en en différant[2], il aurait compris la portée vraie de la théorie conceptionniste de J. G. Frazer. M. Toutain a trop aisément adopté le procédé de Bouvard et Pécuchet qui, ayant énuméré les contradictions théoriques à propos d'un même fait, nient, de désespoir, et le fait, et la science qui s'en occupe.

Pour étayer ses théories sur les divers éléments de la civilisation et surtout de la religion égyptiennes, M. Amélineau n'avait pas besoin d'accumuler un grand nombre de parallèles empruntés aux populations actuelles de l'Afrique : mais encore eût-il dû être très exigeant sur la qualité de ces parallèles. Or, sur l'évolution du totémisme africain, il existe un mémoire important de S. Hartland[3] dont sans doute toutes les théories ne sont pas admissibles[4] mais qui, cependant, pour l'exactitude de la documentation et la prudence intelligente des interprétations pouvait d'autant mieux fournir à M. Amélineau des points de comparaison que

1) Cf. mes *Mythes et Légendes d'Australie*, chapitre X : le contenu des légendes.

2) Cf. N. W. Thomas, *Kinship and marriage in Australia*, Cambridge, 1905, pp. 3-6.

3) S. Hartland, *Totemism and some recent discoveries*, *Folk-Lore*, t. XI (1900), pp. 22-37.

4) Cf. *Tab. Tot. Mad.*, p. 317 et suiv.

chez les nombreux Bantous considérés, l'évolution s'est dessinée du totémisme démocratique au totémisme aristocratique, c'est-à-dire dans une direction dont, suivant l'hypothèse de MM. Loret et Amélineau eux-mêmes, l'Égypte des premières dynasties offre des exemples caractérisés. Ainsi le Pharaon est le Vautour, ou le Faucon, par excellence, mais on ne peut restituer qu'hypothétiquement les stades antérieurs. Or ces stades ont été rencontrés chez les Bantous méridionaux où, en allant du Nord au Sud on trouve au début que tout membre du clan est un homme-lion et à la fin que le chef, représentant toute la collectivité, est l'Homme-Lion par excellence, et le seul Homme-Lion. M. Sidney Hartland a analysé tous les stades intermédiaires; et l'on voit que M. Amélineau comme M. Loret trouveraient dans cette évolution de bons arguments pour prétendre que le Pharaon Horus-Faucon n'est que l'aboutissement d'une évolution ayant débuté par un stade où tous les membres d'un même clan étaient des Hommes-Horus-Faucon ; de même avec les autres « totems » supposés.

Ces années dernières, notre connaissance du totémisme bantou s'est enrichie considérablement, et tout semble donner raison aux points de vue de M. Sidney Hartland. Je ne saurais énumérer ici que quelques publications de première importance, me réservant de reprendre un jour à fond la question du totémisme africain. Ces travaux sont dus : pour l'Afrique du Sud en général, à Stow[1] ; pour les Herrero, Damara etc. de l'Afrique méridionale allemande, à Irle[2] ; pour l'Urundi à Van der Burgt[3], et l'Afrique orientale allemande en général à Fuelleborn[4] ; pour les Angoni, Wayao etc. du Pro-

1) Stow, *The Native Races of South Africa*, Londres, 1905 ; *cf.* encore J. G. Frazer, *South african totemism*, Man, 1901, pp. 135-136 ; W. C. Willoughby, *Notes on the totemism of the Becwana*, J. A. I., 1905, pp. 295-314.

2) Irle, *Die Herrero*, Gütersloh, 1906.

3) Van der Burgt, *Un grand peuple de l'Afrique Équatoriale, Les Warundi*, Bois-le-Duc, 1904.

4) Fülleborn, *Die Nyassa-Länder*, en cours de publication, Berlin.

tectorat anglais, à Miss Werner[1] et à Sutherland Rattray[2]; pour le Congo Belge, à Cyr. van Overbergh et de Jonghe[3], à J. Halkin[4], et à nombre de fonctionnaires et d'explorateurs belges, tels le lieutenant Demuenynck[5], M. de Calonne[6] etc., puis à Leo Frobenius[7]; pour les populations de l'Afrique Orientale Anglaise, à Sir H. H. Johnston[8], au Rev. Roscoe[9], à C. W. Hobley[10]; pour le Congo français, au P. Trilles[11], à Dennett[12], à Pechuel-Loesche[13]; pour les Hamito-Nilotiques, à Holley[14], à Richter[15], etc., travaux importants[16] auxquels on adjoindra plusieurs articles publiés dans les revues spéciales d'ethnographie, surtout dans *Globus*, le *Journal* de l'African Society, *Anthropos*, etc. et qui réunis fournissent un ensemble imposant de preuves en faveur de l'universalité du totémisme vrai chez les Bantous, et d'un totémisme moins caractérisé

1) A. Werner, *The Natives of British Central Africa*, Londres, Constable, 1906.

2) R. S. Rattray, *Some folk-lore stories and songs in chinyanja*, Londres, S. P. C. K., 1907.

3) Cyr. van Overbergh et E. de Jonghe, *Les Bangala*, Bruxelles, 1908; *Les Mayumbe*, 1908; *passim*.

4) J. Halkin, *Quelques peuplades du district de l'Uellé*, Fasc. 1, *Les Ababua*, Liège, 1907, *passim*.

5) Demuenynck, *Au pays de Mahagi*, Bull. Soc. Belge Geogr., 1908.

6) Calonne, *Deux totems de l'Uellé*, *ibid.*, 1907.

7) Leo Frobenius, cf. rapports préliminaires, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1906 et 1907.

8) H. H. Johnston, *The Uganda Protectorate*, *passim*.

9) Rev. J. Roscoe, *Notes on the manners and customs of the Baganda*, *J. A. I.*, 1901, p. 118; *Further Notes on the Baganda*, *J. A. I.*, 1902, p. 27-29; *The Bahima*, *J. A. I.*, 1907, pp. 99-109.

10) C. W. Hobley, *Eastern Uganda*, Londres, 1902, *passim* et *Anthropological Studies in Kavirondo and Nandi*, *J. A. I.*, 1903, pp. 346-349; *Kikuyu medicines*, *Man*, 1906, p. 83.

11) Trilles, *Contes et Légendes Fang*, Neuchâtel, 1905, *passim*.

12) Dennett, *At the Black of the back man's mind*, Londres, 1906, *passim*.

13) Pechuel-Loesche, *Volkskunde von Loango*, Stuttgart, 1907, *passim*.

14) Hobley, *op. cit.*,

15) Richter, *Mitteil. aus den Deutschen Schutzgebieten*, t. XII, p. 83 et suivantes.

16) Cf. encore les monographies publiées par H. S. Steinmetz, *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern von Afrika und Ozeanien*, Berlin, 1903.

chez les Hamito-Nilotiques. Ce qui démontre combien s'est trompé M. Toutain lorsqu'il affirme (p. 330), sans doute d'après le livre de Frazer, que « en Afrique il y a très peu de clans totémiques » : c'est tout le contraire.

Il est vrai que pour l'Afrique centrale, pour l'Abyssinie, le Somaliland, la Nigérie, l'Afrique occidentale l'existence d'un totémisme actuel ou ancien est loin d'être prouvée. Or, c'est précisément dans les ouvrages concernant ces régions que M. Amélineau est allé chercher des preuves pour ses hypothèses totémiques. Notamment il a regardé comme très simple et déjà résolue la question des *tenné*, dont, à la suite de Binger[1], il fait des totems. J'ai amassé sur ce point assez de matériaux pour pouvoir affirmer que rien ne permet cette assimilation, admise aussi par M. Desplagnes[2], qui s'est livré à leur propos à des fantaisies linguistico-ethnographiques déconcertantes. *Tenné*, à ce que me dit Maurice Delafosse, se rattache à un radical qui signifie seulement « je ne mange pas »; *tenné*, *tana*, etc. signifie donc « abstention alimentaire » et même pas « interdiction (tabou) alimentaire ». Des recherches entreprises par Ch. Monteil[3] dans le cercle de Djenné et par Delafosse dans le cercle de Korhogo (côte d'Ivoire)[4] surtout chez les Siéna[5], par M. Guébhard dans le Fouta-Djallon[6], des documents anciens et de quelques articles plus récents[7] il ressort seulement que dans toute

1) Binger, *Du Niger au golfe de Guinée*, passim et t. II, pp. 374 et suiv.

2) L. Desplagnes, *Le Plateau central Nigérien*, Paris, 1906.

3) Ch. Monteil, *Le cercle de Djenné*, Paris, 1902 (démarqué par Le Barbier, *Étude sur les Bambara*, Paris, 1906).

4) Delafosse, *Le cercle de Korhogo*, in *La Côte d'Ivoire*, publication du Ministère des Colonies, 1906.

5) Delafosse, *Le peuple Siéna ou Sénoufo*, *R. E. E. S.*, 1908 ; cf. du même auteur, *Manuel de Langue Mandé* et *Manuel de langue Agni* (Paris, Leroux) ; je tiens à remercier mon ami Delafosse des critiques auxquelles il a soumis devant moi nombre de renseignements que j'avais recueillis sur les tenné, tana, diamon, etc.

6) Renseignements oraux et *Notes* qui seront publiées dans la *R. E. E. S.*, 1909.

7) Il est inutile de donner ici en détail la bibliographie volumineuse de cette

l'Afrique Occidentale il y a des animaux *sacrés*, mais rien ne permet de croire que c'est en qualité de totems, car la preuve n'est pas faite de la croyance à la parenté d'un *clan* avec une *espèce* considérée comme sacrée : le plus souvent il s'agit de simples protecteurs individuels. De même le totémisme de la Gold Coast, du Dahomey, du Togo, de la Nigérie a aussi besoin d'être démontré. Bref, la situation est exactement la même qu'à Madagascar, et l'on peut dire tout juste que *les populations de l'Afrique Occidentale semblent conserver des traces d'un totémisme ancien* tout comme l'Égypte pharaonique. Aussi n'est-ce pas avec les faits de cette région qu'on pourrait démontrer le totémisme égyptien : mais comme l'imprécision est la même dans les deux cas, les analogies sont nombreuses et séduisantes. On voit que la méthode comparative n'a de valeur scientifique que dans des limites fort bien connues des ethnographes, sinon des historiens. Veut-on discerner si un groupement ancien a ou non passé par le totémisme, il convient de comparer ce groupement à un autre où le totémisme est en pleine floraison et bien caractérisé, mais non à un groupement moderne où le totémisme est en voie de dissolution. Et ceci vaut pour toutes les institutions, pour tous les rites, pour tous les usages.

Enfin il me faut dire quelques mots d'une confusion à première vue étrange et qui se commet pourtant très souvent. On la retrouve entre autres dans le passage suivant de

question, qu'il s'agirait avant tout d'élucider sur place. Je signalerai cependant les erreurs d'interprétation commises par M. de Zeltner, *Notes sur la sociologie soudanaise*, *L'Anthropologie*, 1908, pp. 217-233, qui appelle totem « l'être ou l'objet qui, à une époque ancienne, a été nuisible ou utile au chef de la famille » parce que cette définition lui « a été donnée par des indigènes appartenant à des groupes très divers ». Il s'agit nettement d'une légende étiologique, d'un type bien connu. Plus loin, l'auteur affirme que *tana* correspond à *totem*. Bien mieux, tous les êtres et objets sacrés finissent par être pour lui des totems : le totem de la famille maure des Touré, ce seraient les cordonniers (p. 218-219)!

M. Toutain (p. 346) : « Certains clans totémiques, dans l'Amérique du Nord sont connus, sinon étudiés depuis près de trois siècles. Il ne semble pas qu'une évolution se soit produite chez ces tribus, qu'il s'y soit marqué une tendance à passer du totémisme à la zoolâtrie ou au thériomorphisme ». Je n'insiste pas sur la confusion de *clan* avec *tribu*, qui semble provenir d'un souci de style, mais je me demande comment M. Toutain, et bien d'autres avec lui, conçoivent la relation entre le totémisme et la zoolâtrie, puis ce qu'il entend par thériomorphisme et comment, s'il s'agit de thériolâtrie, il la classe par rapport à la zoolâtrie et au totémisme. Zoolâtrie est le terme général; sous son aspect religieux (mais non social, les deux pratiquement indissolubles), le totémisme est de la zoolâtrie; mais toute zoolâtrie n'est pas du totémisme; enfin *thèr* signifiant bête féroce, la thériolâtrie est une section de la zoolâtrie; elle englobe ce qu'on nomme le culte de l'ours, du tigre, du crocodile, etc. et s'opposera à des cultes d'animaux domestiques comme la vache (Todas de l'Inde, Masaï et Bahima de l'Afrique orientale), du mouton (Hamito-Nilotiques peut-être) ou d'animaux neutres (lièvre, araignée, etc.); si le totem est une bête féroce, le totémisme peut être thériolâtrique; mais toute thériolâtrie n'est pas nécessairement totémique. Qu'on applique cette dissociation d'idées et de termes à n'importe quelle population, Egyptiens, Africains occidentaux, Bantous, Amérindiens, etc. on verra les faits se classer d'eux-mêmes suivant des catégories nettement délimitées, et qu'une évolution comme celle qu'espérait trouver M. Toutain serait proprement une impossibilité.

J'en arrive à la question si controversée de la « primitivité » et de l' « origine » du totémisme. Sur ce dernier point, je regrette de n'avoir pas de théorie à proposer; mais de ce qui précède, on peut deviner mon attitude. Si l'on connaissait une population, même très petite, dont le totémisme serait l'unique système religieux et social, il serait possible d'édifier une théorie qui rendît compte de la genèse et de

l'évolution du totémisme en général. Mais tel n'est pas le cas.

Même les populations dites souvent « primitives » ne le sont que relativement, et ont derrière elles une longue série de siècles, au cours desquels elles ont évolué, aussi lentement qu'on voudra. Rien d'étonnant, par suite, à ce qu'on constate chez elles la coexistence de plusieurs systèmes soit religieux soit sociaux. Or, rien ne permet de prétendre que l'un d'entre eux, par exemple le culte de divinités naturistes ou l'organisation étatiste, soit absolument antérieur à un autre. Plus une civilisation est complexe, plus ces systèmes divers s'enchevêtrent. Mais cela ne prouve pas qu'on ne puisse parler de la primitivité relative d'un système par rapport à un autre. Et cette hiérarchie s'obtient, d'une part par une hiérarchisation des mécanismes, de l'autre par celle des conditions concomitantes.

En bloc, la civilisation des Australiens centraux est moins développée que celle des Grecs de l'antiquité ou que celle des paysans russes modernes. Et l'on peut, après analyse de leurs éléments constitutifs, répartir les diverses civilisations dans des catégories à contours précis. Or, le fait qui a été reconnu, et qui n'est pas une hypothèse apriorique ni une « subtilité ingénieuse », c'est que le totémisme est l'un des éléments qui se retrouvent dans toutes les civilisations qui rentrent dans la catégorie relativement la plus « basse », fait qui se dégage directement d'une liste qu'on dresserait avec le petit livre de Frazer complété par les indications supplémentaires données ici, en note. Pourquoi ces mêmes populations n'ont-elles pas organisé leur vie sociale d'après le culte des ancêtres, ou d'après celui des forces naturelles, on l'ignore : en tout cas, elles ne l'ont pas fait ; et ces mêmes cultes se retrouvent par contre systématisés et placés à la base de la vie sociale dans des civilisations (chinoise, entre autres) plus développées en bloc que les civilisations des Australiens, des Mélano-Polynésiens, des Amérindiens septentrionaux et des Bantous. On est donc en droit de regarder le

totémisme comme un système religieux et social *plus primitif* que les autres. Mais dans cette même catégorie culturelle rentrent des peuples dont la civilisation n'a pas pour élément essentiel, fondamental, le totémisme ; tels les Fuégiens, les Hottentots, les Esquimaux, les Amérindiens du Sud, ceux de Californie, etc. Il s'ensuit que le totémisme ne peut être regardé comme le plus primitif de tous les systèmes socio-religieux, ni comme étant un « stade » par lequel toutes les populations auraient passé à un moment donné, non loin du début de leur formation autonomique. Sauf Jevons, dont Marillier a refait le livre en sens inverse, et des exagérations duquel M. Toutain triomphe sans gloire après E. B. Tylor, je ne connais personne, et surtout pas d'ethnographe sérieux, qui ait entendu cette expression de « primitivité du totémisme » autrement que dans un sens relatif. Quiconque se donnera la peine de lire avec soin les livres de M. Lang, tant *Social Origins* que *The Secret of the Totem*, verra que ce savant ne parle jamais d'une primitivité absolue et ne présente ses hypothèses socio-biologiques que comme une construction tout intellectuelle.

D'autre part, il est évident que si le totémisme a existé, sous l'une quelconque de ses formes, dans un groupement, ou un conglomérat de groupements, et que ce groupement, pour des raisons diverses, ait ensuite élaboré un autre système socio-religieux, le totémisme n'aura pu disparaître sans laisser de traces. Le grand intérêt du travail cité de M. S. Hartland c'est de montrer comment le totémisme a, chez les Bantous méridionaux, reculé peu à peu devant le culte des ancêtres et la centralisation autocratique, de dégager les étapes de ce double mouvement et de faire voir les stades intermédiaires, les compromis. On pourrait faire aujourd'hui une étude du même ordre avec les documents fournis par Boas, Swanton, Hill-Tout, etc. sur les Amérindiens du Pacifique nord-occidental, où l'on discerne un jeu de facteurs dont Powell a tenté, à l'aide d'un tableau sché-

matique et d'une théorie, de dégager quelques caractères[1].

Comme on ne connaît pas de groupement qui serait uniquement totémiste, la tentation est très forte de considérer le totémisme comme un aboutissement, comme une sorte « d'impasse des concepts religieux ». Mais c'est là une vue qui repose sur une étrange confusion de faits et de notions. De faits, parce qu'on doit d'abord déterminer si tel ou tel fait rentre spécifiquement dans la catégorie totémique, ou s'il appartient aussi à une autre catégorie socio-religieuse, ou si enfin c'est un fait socio-religieux universel; de notions, car c'est identifier la forme avec la fonction et avec le mécanisme, identification qui ferait sourire en biologie, et qu'on commet à chaque instant dans les sciences psychologiques et sociologiques.

Bref, le totémisme est un système très compliqué; et il est certain que si un certain nombre de ses dominantes ont été reconnues, on n'est pas toujours très à l'aise quand il s'agit d'en interpréter les éléments secondaires. D'où le travail d'analyse et de dissociation qui a remplacé ces temps derniers, provisoirement, les essais de synthèse; d'où les scrupules de S. Hartland, de Frazer et de bien d'autres à édifier une théorie générale, soit même à publier un traité d'ensemble descriptif. Une telle prudence mérite l'éloge; elle n'est pas, comme semble le croire M. Toutain, qui en est resté à 1887 (Frazer), à 1897 (Marillier) et à 1902 (S. Reinach), un aveu d'impuissance. M'occupant depuis dix ans de totémisme, il m'eût été facile de déverser ici tout un jeu de fiches et toute une avalanche de faits[2]. Je me contenterai de

1) *Cf.* La note suivante. Dans les îles du détroit de Torrès, on constate un remplacement du totémisme par le culte des héros : A. C. Haddon, *The Religion of the Torres Straits Islanders*, in *Mélanges Tylor*, Londres, 1907, p. 186.

2) Je renvoie simplement à *Folk-Lore*, au *Journal* de l'Institut Anthropologique de Londres et à *Man*, depuis 1887, aux index s. v. *totem* et *totemism*. On lira notamment la discussion entre Powell, *An american view of totemism*, *Man*, 1902, pp. 101-106 (cf. encore du même, pour le sens exact de sa terminologie, *XIXth Ann. Rep. Bur. of Ethnol.*, p. XLIX-L); E.-S. Hartland, *Notes on major*

demander à M. Toutain, s'il connait, puisqu'il la réclame du totémisme, pour la religion grecque ou la romaine, pour le culte domestique ou le culte public de l'antiquité, une « hypothèse qui rend vraiment compte de la totalité des faits observés ». Pour ma part, je n'en connais pas, même en chimie, ou en physique, ou en biologie. C'est pourquoi les hypothèses se suivent rapidement, et c'est cette succession qui détermine les progrès des sciences[1].

Powell's article (ib., p. 113-115); N.-W. Thomas, *An american view of totemism* (ib., p. 115-118); du même, *Totemism* (ib., 1904, p. 74-78, critique de Hill-Tout, *Totemism, a consideration of its origin and import*, Trans. Roy. Soc. Canada, 2[e] sér., t. IX, p. 61-99) et *Further remarks on M. Hill-Tout's views on Totemism* (ib., p. 82-85). Je rappelle qu'on trouvera dans le chapitre VIII (The origin of totem names and beliefs, pp. 131-175) de *Social Origins* (Londres, 1903) et dans l'Appendice (Some american theories of totemism, pp. 202-215) du *Secret of the Totem* d'Andrew Lang une critique serrée de toutes les théories autres que la sienne, à base onomastique ; (cf. Powell, *XIXth Ann. Rep. Bur. Ethnol.*, p. XLIX : « Totemism is a system of institutional naming »), la théorie conceptionniste de M. Frazer étant critiquée par A. Lang, p. 188-201 du second de ces livres et la mienne (*Mythes et Legendes d'Australie*, chap. V et VI) à plusieurs reprises dans *Man* : A. Lang, *A. van Gennep's, Mythes et Légendes d'Australie*, Man, 1906, pp. 123-126; A. van Gennep, *Réponse à M. Lang, ibid.*, pp. 148-149 ; A. Lang, *Quaestiones totemicae, A reply to M. van Gennep, ibid.*, pp. 180-182; A. van Gennep, *Questions australiennes*, *Man*, 1907, pp. 23-24 ; A. Lang, *Conceptional totemism and exogamy, ibid.*, pp. 88-90 ; A. van Gennep, *Questions australiennes*, II, Man, 1908, pp. 37-41 ; A. Lang, *Exogamy*, R. E. E. S., 1908, pp. 65-78.

1) Dans tout son article, M. Toutain montre une crainte, presque sacrée, des hypothèses, sentiment qu'il exprimait déjà dans la Préface (pp. IV-V) de ses *Cultes païens dans l'Empire romain* : « Nous nous sommes enfermé de propos délibéré dans les limites géographiques et chronologiques du sujet que nous avons choisi. Nous n'avons pas tenté d'élargir ce sujet par des comparaisons ambitieuses ou piquantes... » C'est imiter de trop près la science allemande, à laquelle manque aussi ce que M. Leo Frobenius appelle « Der Mut des Theoretisierens » (*Zeitschr. f. Ethnol.*, 1906, p. 740), précisément à propos des critiques que lui valut son affirmation, qu'il a depuis reconnue vraie, de l'existence du totémisme chez les Bantous du Congo.

IV

Après avoir défini de mon mieux le *totem* (protecteur collectif d'apparentés) et le *totémisme* (système à la fois magico-religieux et social), il convient de marquer leur rapport avec le *tabou*. On citerait aisément nombre de cas récents où *totem* et *tabou* sont pris l'un pour l'autre. Il paraîtrait que je suis partiellement cause de cette confusion, pour avoir intitulé un livre *Tabou et Totémisme à Madagascar*, titre d'où semble, à ce qu'on m'a dit, ressortir que le tabou et le totémisme sont une seule et même chose. Mais je crois que rien dans le texte même du livre n'autorise une pareille interprétation. En cherchant l'auteur responsable de la confusion dont il s'agit, on le découvre aisément. M. Toutain lui-même l'indique : c'est M. Salomon Reinach. Voici en effet des phrases de ce savant d'où un non-ethnographe doit immanquablement dériver toutes sortes de notions erronées : « Entre le *tabou* et le *totem* il existe des liens; le passage est facile de l'un à l'autre. En effet le *tabou* primitif, germe de tout pacte social, protège le *totem*, qui est l'animal ou le végétal *tabou*. On ne peut concevoir le *totem* sans un *tabou* et le *tabou* élargi paraît avoir pour conséquence logique le *totem*. Alors que nous ne saurions rien du *tabou* polynésien, du *totem* américain... principes puissants du même ordre que le *tabou* et le *totem*... on peut *a priori* établir l'existence des *tabous* et des *totems* dans les pays... », etc.[1]

A tout lecteur qui rencontrant, dans un travail ethnographique sérieux, le mot tabou s'en trouverait gêné, je conseille de simplement le remplacer d'abord, provisoirement,

1) S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, Introduction pp. IV et V ; cf. encore p. VI-84 : « l'arsenal des tabous et des totems », etc. Il va sans dire que je ne vois pas comment « l'interdiction (*tabou*) élargie paraît avoir pour conséquence logique » l'espèce-animale-parente-et-protectrice-du-clan, car c'est là le sens exact du mot *totem* : on voit qu'il a un avantage terminologique. *Cf.* encore Fr. de Zeltner, *loc. cit.*, p. 217. « Le concept du totem n'est qu'un cas particulier du tabou » !

par ses équivalents indo-européens, par *deffends*, par *interdit*, par *interdiction* ou *prohibition religieuse*, par *sacer*, etc. Et toute confusion devient impossible.

Au sens strict, en effet, le tabou est une interdiction d'essence magico-religieuse et dont la sanction est également magico-religieuse. Ce n'est pas notre faute si les limites du magico-religieux sont plus vastes et plus confuses chez les demi-civilisés que, par exemple, dans le catholicisme, et si par suite le domaine de l'interdiction religieuse est chez eux plus variable : mais c'est parce que tel est le cas que les ethnographes ont abandonné les termes indo-européens et pris le mot *tabou*, plus élastique et pouvant servir à désigner tout un ensemble de notions qui n'existent plus chez nous, ou seulement sous des formes atténuées. Les divers groupements possèdent chacun leurs mots pour désigner les différentes variétés de défense : elles sont souvent toutes désignées par un mot unique, tel celui de *fady* (*fali*, dialectal, apparenté à *pali* indonésien, etc.) dont j'ai tâché d'analyser les nuances. En Mélanésie et en Polynésie *tabu*, *tapu*, présentent eux aussi plusieurs nuances, qui ne répondent pas toutes exactement à l'*interdit*. Si l'on peut reprocher quelque chose aux ethnographes, c'est, comme je l'ai fait à tort, moi aussi, pour Madagascar, d'avoir d'abord désigné toutes les formes de prohibition par un mot unique, celui de *tabou*, au lieu de le réserver pour l'interdiction magico-religieuse proprement dite. Nombre de *fadys* que j'ai appelés *tabous* n'en sont pas : ce sont de simples défenses, des règles de conduite. Or, il convient de noter que depuis quatre ou cinq ans la tendance à limiter le sens du mot tabou à l'interdiction magico-religieuse et à employer pour d'autres nuances des mots neutres comme règle prophylactique, défense, etc. s'est marquée de plus en plus dans les publications spéciales ; c'est-à-dire qu'à la période « sauvage » dans l'utilisation du mot *tabou* succède actuellement une période scientifique.

Est-il bien utile maintenant de répéter une fois de plus

que le tabou n'est pas un élément autonome, qui naît, vit, se développe par lui-même indépendamment des autres manifestations de l'activité religieuse? Je veux dire que le « ne pas faire » complète le « faire » comme la volonté complète la volonté qui toutes deux conditionnent l'activité; c'est un rite négatif qui s'adjoint au rite positif, et ces deux groupes de rites agissant conjointement constituent le culte[1].

Faut-il répéter aussi que, par suite, le tabou se rencontre dans toutes les religions, et que s'il y a des interdictions totémiques, il en est de shintoïstes, de brahmaniques, de bouddhiques, d'hébraïques, d'égyptiennes, de chrétiennes, etc. etc. Or si le mot de *totem* a été utilisé dans bien des sens abusifs, l'abus a été pire encore pour celui de *tabou*, et l'on ne peut que s'associer aux réclamations de M. N. W. Thomas[2]. Mais de toutes manières, tabou et totem ne sont pas des équivalents; si ces deux mots se trouvent si souvent accolés, c'est que les interdictions (ou *tabous*) de toucher, blesser, tuer, manger le totem sont très systématisées, au point de former un ensemble qui constitue l'une des caractéristiques du totémisme, et d'autant plus frappante qu'une partie des objets et des êtres soumis à l'interdiction (au tabou) présentent une valeur utilitaire (par exemple alimentaire) hautement appréciée par les populations non-totémistes. Cette restriction volontaire de nature économique apparaîtrait comme anti-naturelle, n'était que le totémisme semble avoir pour but, au moins chez quelques groupements, de restreindre la dépopulation animale et végétale par excès de chasse, de cueillette et d'arrachage. Tel est le cas chez les Australiens Centraux, où les interdictions, ou rites négatifs, ont leur contrepartie dans tout un ensemble de rites de multiplication de l'espèce totem, ou rites positifs.

1) Cf. mon compte-rendu de J.-G. Frazer, *Early history of the Kingship*, *R. H. R.*, 1906, t. LIII, p. 396-401.

2) Dans *Man*, t. V, 1905, pp. 62-63 (N° 36).

Il y a lieu de considérer le totem comme une divinité d'une sorte spéciale : mais dans le rituel se rapportant à d'autres catégories de divinités, comme les ancêtres là où il y a vraiment un culte des ancêtres, ou les *genii loci*, etc., on rencontre aussi toutes sortes de tabous, de sorte qu'on écrirait une monographie intéressante sous ce titre : Tabou et Culte des Ancêtres ; et ainsi de suite.

Je crois qu'il ne peut plus rester de confusion dans l'esprit du lecteur à propos de questions en définitive très simples quand on veut bien prendre les mots avec le sens qu'ils ont, et doivent garder, dans la terminologie spéciale à la science des religions. En fait, le flottement contre lequel je tâche de réagir persistera tant que la science des religions n'aura pas atteint un degré tel qu'on puisse publier un petit lexique donnant le sens précis de chaque terme employé[1]. Je rappelle seulement la difficulté qu'il y a à définir le *héros civilisateur*, le *démon*, le *sacrifice*, etc., termes cependant indo-européens, et combien il y a de variétés de divinités ou de puissances divines.

V

Dans les pages qui précèdent, j'ai donné assez d'indications de méthode pour n'avoir plus à exposer, à propos de la critique malveillante[2] formulée par M. Toutain à l'égard

1) Tel le *Lexique des termes d'art*, d'Adeline (coll. Quantin).

2) M. Toutain a découvert trois « postulats » sur lesquels reposerait ce qu'il appelle, très étrangement, « la méthode d'exégèse mythologique fondée sur le totémisme » : 1° « L'organisation en clans totémiques est une forme sociale nécessairement antérieure, dans l'évolution de l'humanité, aux formes sociales qui caractérisaient les peuples de l'antiquité classique. » Personne n'a jamais dit cela, mais les ethnographes disent : « On rencontre l'organisation en clans totémiques chez des peuples dont la civilisation générale est le plus rudimentaire, relativement, et certains faits historiques font penser que certains peuples de l'antiquité classique avaient passé par ce stade d'organisation avant d'émerger dans l'histoire, c'est-à-dire pendant les périodes proto-historique et pré-historique » ; 2° « Tous les peuples, dans tous les pays du globe ont passé par le

de la méthode comparative, que des généralités[1].

La méthode historique se caractérise : 1° en ce qu'elle considère les phénomènes dans leur ordre chronologique ; 2° en ce qu'elle utilise des documents écrits ou figurés. La méthode comparative : 1° en ce qu'elle fait abstraction des conditions de temps et de lieu ; 2° en ce qu'elle utilise aussi le document oral. La méthode historique juxtapose, la méthode comparative compare. La première s'occupe des formes, la seconde des fonctions et des mécanismes. Le fait que

totémisme » ; M. Toutain « dérive tout aussitôt » ce deuxième postulat du premier, par quelles voies logiques, c'est ce que je ne vois pas ; en tout cas, si cette théorie a été soutenue sous une forme aussi absolue, elle est inadmissible ; mais M. Toutain devrait d'abord prouver, textes en mains, qu'elle l'a été, car chez Jevons, chez S. Reinach et *a fortiori* chez les autres partisans exagérés du totémisme, on rencontre souvent des réserves de détail ; 3° « Le totémisme est un système social et religieux dont les caractères essentiels sont parfaitement connus » ; certes ; je l'ai montré ci-dessus ; et j'appelle cela, non un postulat, mais une conquête importante de la science.

1) Il est nécessaire de relever au moins quelques-unes des nombreuses erreurs de fait commises par M. Toutain. C'est ainsi que toute l'argumentation des pp. 350-351 est proprement stupéfiante, depuis « En second lieu » jusqu'à « antiquité classique ». M. Toutain s'attaque à des adversaires soit morts et oubliés, soit inexistants. Il n'y a pas d'ethnographe qui « ose affirmer que le développement social et religieux s'est fait exactement *dans les mêmes conditions* (*sic* !) chez les Germains ou chez les Scandinaves et chez les Latins, chez les Celtes et chez les Grecs », car nous savons que les « conditions » n'étaient pas « les mêmes ». Puis viennent deux questions, aussi étranges, suivies de cette affirmation remarquable : « S'il est un résultat incontestable de la philologie comparée, c'est la démonstration de l'unité ethnographique, de la parenté originelle des divers peuples aryens. » Ceci, tel quel, est incompréhensible ; mais comme seule l'idée de M. Toutain m'importe, je rétablis d'abord les mots qu'il faut : « S'il est un résultat incontestable de la linguistique comparée, c'est la démonstration de l'unité ethnique, de la parenté originelle des divers peuples parlant des langues et des dialectes indo-européens. » Ainsi on obtient un sens, mais précisément contraire à la réalité. Pour être dans le vrai, il faut mettre un « non » devant « unité » et devant « parenté ». Je me contente de renvoyer M. Toutain aux travaux de M. A. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, Paris, Hachette, 2e éd., 1907 ; *La religion indo-européenne*, *Revue des Idées*, 15 août 1907 ; *Les peuples aryens*, *Revue de Paris*, 1907, etc., ainsi qu'à ceux de M. Deniker, *Races et Peuples de la Terre*, Paris, 1900 ; *Les races de l'Europe*, *Revue des Idées* du 15 déc. 1905, etc., sans compter que l'observation directe suffirait.

l'objet d'étude n'est pas le même dans les deux cas, prouve déjà la légitimité de l'une comme de l'autre méthodes.

La méthode historique fut la seule admise officiellement jusque vers le milieu du XIXe siècle, et c'est elle encore qui règne dans un grand nombre de travaux scientifiques. Cependant dès le XVIIIe siècle, Montesquieu, De Brosses, Dupuis, etc., appliquèrent la méthode comparative à l'étude des mœurs et des institutions. Mais elle ne commença de s'élaborer dans le détail qu'après la constitution de la biologie. Essentiellement, notre méthode, de quelque nom qu'on l'appelle, est une application à la vie sociale de la méthode spéciale qui fut élaborée pour l'étude de la vie physique. Car les phénomènes auxquels nous avons affaire sont vivants, et ceux dont s'occupent les historiens sont morts. Mais ils vivaient d'abord ; et si l'on considère un phénomène passé dans son actualité, on ne peut l'étudier qu'avec la méthode biologique.

Si la zoologie et la botanique étudient des formes extérieures, et tenant compte des circonstances de temps et de lieu, les classent en conséquence, la biologie classe les êtres d'après leur structure interne et conclut que l'Infusoire est plus primitif et plus ancien que l'Homme, bien qu'ils vivent en contemporains. Cette classification s'appuie en même temps sur des sciences dont la méthode est historique, la géologie et la paléontologie, laquelle est l'archéologie des animaux et des végétaux. Il s'ensuit que le terme de méthode « paléontologique », proposé par M. S. Reinach, ne saurait être admis, mais devrait valoir à son inventeur la bienveillance de M. Toutain.

Mais de même que la biologie et la géologie (avec la paléontologie) concourent à un même but, à une classification des êtres d'après leurs caractères intrinsèques, de même l'anthropologie (au sens étendu des Anglais), l'ethnographie, la sociologie, bref toutes les sciences qui ont pour objet les manifestations de l'activité humaine, ont besoin à la fois de leur méthode propre et de la méthode historique.

En effet, on peut étudier une institution déterminée, par

exemple la famille, isolément de toutes les autres institutions, et déterminer ainsi son évolution propre ; mais chacun des stades par lesquels elle a passé est en relation avec un milieu déterminé, dont les éléments ont nécessairement agi sur cette institution ; ainsi l'étude de la famille chez les Grecs ne peut se faire qu'à l'aide de la méthode historique, *pour la partie descriptive*; de même pour la famille dans toutes les autres civilisations. Mais *l'explication* de l'évolution de la famille grecque ne s'atteint qu'en comparant cette évolution à celle de la famille égyptienne, romaine, germanique, amérindienne, australienne, etc., parce que c'est ainsi seulement qu'on arrive à discerner quels sont les facteurs et les éléments locaux externes, et quels sont les éléments intrinsèques.

Quand donc on veut étudier les phénomènes sociaux, il faut les étudier à la fois localement, à l'aide de la méthode historique, et comparativement à l'aide de la méthode biologique, afin d'arriver à les classer dans des catégories « naturelles » : famille, genre, espèce.

Les appellations qu'on a données à notre méthode sont évidemment trompeuses et n'expriment en définitive que des nuances. Je préfère le qualificatif d'ethnographique pour rappeler que les populations « sauvages » vivantes entrent en ligne de compte, et non pas seulement celles civilisées, ou du passé : M. Durkheim et son école préfèrent « sociologique » pour indiquer qu'il s'agit de phénomènes sociaux, collectifs, et de mécanismes. Cette école a prouvé dans plusieurs Mémoires, que l'usage de la « méthode sociologique » conduit en effet à des explications, au lieu de conduire seulement, comme la méthode historique, à des constatations.

Qu'on doive apprendre à se servir de la méthode comparative, qu'elle ait ses règles et ses limites, c'est ce que je suis loin de contester, on l'a vu : mais je ferai remarquer que les cas ne manquent pas d'historiens ayant eux-même abusé de leur propre méthode : tant vaut l'homme, tant vaut l'instrument. Et l'un de ces abus est commis précisément par

M. Toutain lorsqu'il suggère que les sauvages en général et surtout les « totémistes » pourraient bien n'être que des « dégénérés ».

Cette attitude fut celle de la Bible et des théologiens. Le P. van der Burgt, le P. Lagrange, le P. Guillaume Schmidt, de la Société du Verbe Divin et directeur de *l'Anthropos*, la plupart des missionnaires, quelques théoriciens aussi sont du même avis, qui ne saurait être le nôtre pour les raisons exposées ci-dessus à propos de la « primitivité » du totémisme. L'un et l'autre phénomènes, le progrès comme la décadence, sont évidemment « naturels », puisque tout être croît à partir du germe jusqu'à un sommet d'où ensuite il redescend. En matière de civilisation, le germe nous demeure à tout jamais inconnu ; dans quelques cas (Assyro-Babylonie [1], Égypte, Mexique, Pérou, etc.), nous pouvons suivre de près les mouvements ascendants et les mouvements descendants, et même découvrir parfois les moments d'apogée [2]. Il va de soi qu'en cette matière, la seule méthode applicable, c'est la méthode historique, sauf pour *l'explication*, c'est-à-dire pour la détermination des forces [3] qui ont agi dans un sens ou dans l'autre.

1) On trouvera un tableau tracé de main de maître, des oscillations culturelles de l'Assyro-Babylonie dès le début jusqu'à ce jour dans H. Winckler, *Die babylonische Geisteskultur*, Leipzig, 1907, pp. 13-41.

2) Je crois utile de signaler l'importance de la *théorie des mutations*, de De Vries, pour l'étude des civilisations et de leurs éléments.

3) Parmi ces forces, celles d'ordre psychologique sont fort importantes et la méthode historique ne pourrait les restituer pour l'antiquité ; elles sont au contraire un terrain de recherches accessible aux ethnographes et à la méthode comparative. L'élément psychologique joue un rôle considérable dans le totémisme. Cependant il n'a guère été analysé jusqu'ici. Les observateurs sont unanimes à reconnaître que tout membre du clan totémique *se sent lié à son totem par un lien spécial*, qui tient de la vénération, du respect, de l'adoration. Ce doit être quelque chose comme le sentiment qui lie des frères et des sœurs entre eux et à leurs parents, puisque le totem est à la fois ancêtre et frère de ceux dont il est le protecteur. A. C. Haddon nomme ce sentiment une « affinité mystique » (*Rep. Cambridge Exped. Torres Straits*, t. V, p. 184). Le totémisme implique donc une forme spéciale de la sensibilité ; il implique en outre une

Or, le mouvement ascendant ne peut être étudié qu'en lui-même ; au lieu que l'apogée et le mouvement descendant, ayant un passé, doivent être comparés à lui et éclairés par lui. Quand donc on traite les « sauvages » ou les « totémistes » de « dégénérés », on se charge volontairement de *l'onus probandi*, puisqu'on s'engage par là à découvrir et à décrire le point de départ du mouvement descendant, c'est-à-dire l'apogée, puis le mouvement ascendant qui a précédé ce moment, et enfin à expliquer les raisons de cette double évolution. Que M. Toutain démontre de quelle forme de zoolâtrie, de quel système de consanguinité et de quel système matrimonial le totémisme est une dégénérescence, puis de quelles formes de début ces formes antérieures au totémisme sont elles-mêmes sorties, et qu'il nous explique le mécanisme de ces évolutions complexes ; et nous tous qui nous occupons de totémisme, de religions et d'institutions à la fois historiquement et comparativement, nous lui saurons un gré infini de son œuvre.

En attendant, nous nous en tiendrons à une méthode et à des points de vue qui ont produit déjà, dans plusieurs directions, d'heureux résultats, nous souvenant que la linguistique comparée, le droit comparé, etc., eurent aussi à briser l'obstacle qu'on leur voulait opposer avec la « méthode historique ».

A. VAN GENNEP.

orientation intellectuelle spéciale, qui s'exprime par des catégories logiques propres et un système spécial de classification cosmologique ; et enfin une technique spéciale, à la fois magico-religieuse, agricole et industrielle.

BULLETIN DES PÉRIODIQUES DE L'ISLAM

1903-1907

THE ACADEMY.

T. LXIV, 1903, 1er semestre.

16 mai. EAST, *The last Days of great men : Cromwel, Napoleo, Mahomet*. Conclusions très contestables.

T. LXV, 1903, 2e semestre.

23 juillet. KING, *A search for the Masked Tawareks*. Ce compte-rendu n'est en réalité qu'une annonce du livre.

26 septembre. CAMPBELL OMAR, *The Mystics, Ascetics and Saints of India*. L'auteur du compte-rendu paraît à bon droit sceptique sur les prétendus miracles d'un certain Hasan Khân, un musulman qui avait reçu son initiation d'un *Sadhu* hindou.

7 novembre. JOHNSON PACHA, *The Dialogue of the Gulshan-i-Raz*. Eloge de la traduction de cet ouvrage soufi.

14 novembre. R. BASSET, *Contes populaires d'Afrique*. L'auteur du compte-rendu, qui n'a pas lu le livre, regrette qu'il n'ait pas été fait d'emprunt au *Journal of the South african Folk-lore*. S'il avait pris la peine d'ouvrir le volume, il aurait vu que les contes 96, 97, 125 ont été précisément empruntés à ce recueil et que la source est indiquée.

T. LXVI, 1er semestre 1904.

2 janvier. KEMAL ED DIN d'Ispahan, *The Hundred Love's Song*, tr. par Gray et mis en vers par Mumfort. Le succès, quoique tardif, des *Roubayat* de 'Omar Khayyâm arrangés par Fitz-Gerald, a excité l'émulation et de là, la publication de ces vers d'un poète égal à 'Omar, Kemâl ed din, qui vivait dans le XIIe et le XIIIe siècle, fit des vers où se mêlent l'amour et le pessimisme, et fut tué par un Tatar de l'armée d'Oktai-Qaân. Les vers anglais dans lesquels sont traduits ces quatrains sont trop languissants pour bien rendre la poésie de Kemâl ed din.

30 avril. SCOTT, *History of the Moorish Empire in Europe*. D'après le C. R. par W. Lawler-Wilson, l'auteur ne paraît pas être orientaliste. Il s'est servi de Dozy autant que possible ; mais Dozy ne va que jusqu'à la fin des Almoravides. La liste bibliographique des auteurs consultés

est surabondante et malgré cela incomplète; la transcription des mots arabes n'est pas satisfaisante.

14 mai. DAWSON, *Things seen in Morocco*. Le C. R. par Budget Meakin est très indulgent : il signale cependant le mauvais goût de l'auteur, son ignorance du Maroc réel en dépit des *Bismillah* dont son livre est semé et de son portrait en Arabe de fantaisie à la p. 350. C'est un livre de touriste, superficiel et mal informé.

T. LXVII, 2e semestre 1904.

2 juillet. P. LOTI, *Vers Ispahan*.

9 juillet. WEIS, *The Sheiks of Morocco*. C. R. par Budgett Meakin. Il y avait à faire des critiques sur ce volume, mais celles de M. B. M. prouvent, en dépit de ses propres ouvrages, que la littérature historique du Maroc lui est étrangère. On pourrait en dire autant de l'arabe littéraire si *Dalil* el Khairat n'est pas une faute d'impression pour *Dalâil*.

13 août. AFLALO, *The trouth about Morocco*. C. R. par Budgett Meakin. L'ouvrage aurait dû être plus sévèrement apprécié, mais ses tendances anti-françaises lui ont valu l'indulgence de l'auteur de l'article.

17 septembre. A. COLVERT, *The Alhambra*, Compte-rendu sévère par Lawler-Wilson.

24 septembre. BEN SUSAN, *Morocco*. C. R. par Budgett Meakin : paraît être plutôt un livre d'images qu'autre chose.

T. LXVIII, 1er semestre 1905.

7 janvier. SHIRAZI, *Life of 'Omar Al Khayyami*. Livre agréable à lire, mais qui, en réalité, n'ajoute que peu de chose à ce que l'on sait de la vie de l'auteur des *Roubayat*, moins apprécié en Perse qu'en Angleterre.

25 mars. HADJI KHAN et SPARROY, *Mecca unveiled*. Description vivante et animée du pèlerinage à la Mekke, fait par un Musulman, correspondant spécial du *Morning Post*.

17 juin. A. GOODRICH-FARRER, *In a Syrian Saddle*. Il ne paraît pas, d'après le compte-rendu, que la connaissance de l'islam ait à profiter de ce livre, d'ailleurs agréable à lire.

T. LXIX, 2e semestre 1905.

5 août. WOLLASTON, *The Sword of Islam*. L'auteur anonyme du compte-rendu reproche à tort à ce livre diverses méprises, ainsi de considérer le sultan comme l'héritier des Khalifes : or, après la conquête de l'Égypte par Salim I, le dernier fantôme de Khalife abbaside, conservé pour la forme par les Mamelouks, céda ses droits au conquérant. Que le sultan ne soit pas reconnu en Perse ou au Maroc, peu importe, la

question de droit prime la question de fait; et d'ailleurs, le critique s'imagine-t-il que le Khalife de Baghdad était reconnu par tout le monde musulman? D'autres erreurs réelles sont relevées : par exemple les Idrisides n'ont jamais régné de Fas à Bombay, mais l'auteur de l'article a tort d'assimiler, au point de vue religieux, l'état musulman des Idrisides à Fas avec celui des rois de Tlemcen. Somme toute, ce livre, composé par un fonctionnaire civil du gouvernement de l'Inde, est très médiocre : quoique la critique ne soit pas exempte de reproches, elle n'est pas trop sévère : loin de là!

18 novembre. *The Rose-Garden of Sa'di*, trad. par CRANMER BYNG. Éloge de cette traduction de morceaux choisis du *Goulistan*.

25 novembre. Mme LOYSON, *Jerusalem through the Lands of Islam*. Ce livre, tendant à démontrer la fraternité des trois religions monothéistes, judaïsme, christianisme et islamisme, est surtout enthousiaste : il n'a rien de scientifique.

THE ATHENÆUM.

T. I. 1903.

31 janvier. F. HENRY, *Les Rubaiyat* d'Omar Khayyâm, trad. en vers français d'après la version anglaise d'Ed. Fitzgerald. Éloge de cette traduction d'une traduction.

28 février. FOREST, *Cities of India*. Une part importante est faite à l'art musulman dans la description de quinze villes, parmi lesquelles Delhi, Agra, Lucknow, Cawnpoore.

14 mars. E. G. BROWNE, *A Literary History of Persia* (I, from early times until Firdawsi). En l'état peu brillant des connaissances du grand public en fait de choses d'Orient, ce livre, qui s'adresse aux amateurs aussi bien qu'aux orientalistes, sera le bienvenu. Il est écrit au point de vue persan, aussi est-il hostile aux Omayyades (ce qui est une injustice); on pourrait retourner contre plusieurs Khalifes abbasides les reproches que l'auteur adresse à leurs prédécesseurs. L'histoire religieuse ne se sépare pas de l'histoire littéraire et ce n'est pas un des moindres mérites de ce livre de les avoir exposées de front.

11 avril. G. F. ABBOT, *The Tale of a Tour in Macedonia*. Le gouvernement turk excepté, l'auteur donne la préférence aux Musulmans sur les Chrétiens et à ceux-ci sur les Juifs : mais le critique fait remarquer que la situation locale des quartiers explique la supériorité apparente de

l'un sur l'autre. Du reste, il ne faut pas chercher dans ce livre des documents sur la période troublée que traverse en ce moment la Macédoine. — BUTLER, *The Arab Conquest of Egypt*. En faisant l'éloge mérité de ce livre, l'auteur de l'article présente des remarques très justes sur l'identification de Cyrus et du Moqaouqis, proposée par M. Butler.

18 avril. ISABEL SAVORY, *In the Tail of the Peacock*. Ce livre n'ajoute rien à ce que nous savons sur le Maroc. — DE SEGONZAC, *Voyages au Maroc*. L'article est écrit dans un esprit anti-français et combat spécialement la préface où M. Étienne affirme les droits imprescriptibles de la France sur le Maroc. Quant au livre lui-même, il est considéré comme un des plus importants qui aient été publiés dans ces dix dernières années.

16 mai. WHIGHAM, *The Persian Problem*. D'après le compte-rendu, ce livre est écrit surtout au point de vue politique : on ne voit pas qu'il parle de l'islam en tant que religion.

23 mai. CORVO, *The Rubaiyat of Umar Khaiyam*. On a vu plus haut une traduction française des quatrains d'après la version anglaise de Fitz-Gerald : voici une traduction anglaise d'après la version française de Nicolas : elle est agréablement raillée dans cet article : ne semble-t-il pas qu'il serait plus naturel de faire la traduction sur le texte persan?

30 mai. STANLEY LANE POOLE, *Islam*. Dans ce petit travail, l'auteur a fait exactement ressortir les particularités significatives de l'islam.

27 juin. HALID EFENDI, *The Diary of a Turk*. Peinture exacte de la vie turke, et surtout, d'après l'extrait cité, de l'hostilité contre les communautés chrétiennes de l'empire ottoman.

T. II, 1903.

8 août. CL. HUART, *A history of arabic literature*. Éloge de la traduction anglaise.

10 octobre. CURTIS, *The Turk and his lost Provinces*. Notes d'un journaliste turcophile qui plaide en faveur de 'Abd ul Hamid les circonstances atténuantes parce qu'il est neurasthénique, mais bon musulman, aussi fanatique qu'un derviche de l'Asie centrale. D'après le compte-rendu, ce livre ne paraît pas avoir grande valeur.

5 décembre. GIBBS, *History of Ottoman poetry*, t. II. Éloge mérité de l'auteur, mort, avant la publication de la fin de son important ouvrage, confiée après lui à M. E. G. Brown. — HASTIE, *The Festival of Spring*, trad. de Djelâl ed din Roumi. L'auteur de l'article fait justement remarquer qu'à part Hafiz et Omar Khayyâm de qui la réputation lui

paraît usurpée, les poètes persans du plus grand mérite sont ignorés du public anglais. C'est, à mon avis, la faute de ce dernier, car la traduction de *Leila et Madjnoun* par Atkinson, celle des *Laouâih'* de Djâmi' par Whinfield et Muhamed Kazwini, celle de l'*Iskender Nâmeh* par Clarke, celle de l'*Anwâr i Suheily* par Eastwick, les *Flowers from a persian Garden* de Clouston, le *Story-book of the Shah*, d'Ella Sykes, sans parler de la magistrale *Literary History of Persia* d'E. G. Browne permettent aux lecteurs anglais de se faire une idée de la valeur de Nizâmi, de Djâmi', de Hosain Vaiz Kachefi, de Sa'adi et de Firdaousi. La traduction de M. Hastie rendra service, mais il aurait pu éviter dans sa préface une violente sortie contre Omar Khayyâm.

T. II, 1904.

5 mars. *The Seven Golden Odes of Pagan Arabia*. Les *Mo'allaqât* traduites par lady Blunt ont été mises en vers anglais par W. Scaven Blunt. Il eût été bon d'observer que le titre de « Golden Odes » n'est pas exact ; l'auteur du compte-rendu commet une erreur semblable en traduisant *Mo'allaqât* par *the Suspended Poems*. Il signale les difficultés d'une œuvre semblable, étant donnée la différence d'impressions, d'inspiration et de civilisation, et remarque que la tentative de traduire les Mo'allaqât dans des vers anglais de mètres analogues à ceux de l'original est illusoire. Il ajoute que W. Blunt n'a pas poussé son imitation jusqu'au bout, puisqu'il n'a pas conservé la rime, qui joue un si grand rôle dans la poésie arabe. Mais il a tort de relever cette assertion que les Arabes ne pratiquaient pas l'art de construire en pierre : les monuments du Yémen qu'il cite à ce sujet appartiennent à un autre peuple que celui chez qui les Mo'allaqât furent composées.

12 mars. *The Hundred Love-Songs* of Kamal ed din of Ispahan, trad. par Gray et mis en vers par Ethel Mumford. La traduction en vers de ce poète, inférieur à Baba Tahir et Omar Khayyâm, est excellente. — *The Quatrains* of Abu 'l 'Ala, trad. par Ameen F. Rihani (Grant Richards). Jamais Abou 'l 'Ala n'a composé de quatrains : il s'agit, en réalité, de passages extraits de son Diwân. Le traducteur ignore les travaux dont ce poète a été l'objet, même ceux de Rieu, de Margoliouth, de Von Kremer.

30 avril. Loti, *Vers Ispahan*. Le titre n'est pas absolument exact et si les descriptions se lisent avec plaisir, l'auteur n'est pas toujours bien informé.

21 mai. A. J. Dawson. *Things seen in Morocco*. C'est un livre d'im-

pressions personnelles, non une œuvre scientifique, comme le déclare l'auteur.

18 juin. SCOTT, *History of the Moorish Empire in Europe.* Après avoir signalé le manque absolu de références, l'influence du style, l'inintelligence de la valeur de Mohammed, etc., l'auteur de l'article, peu conséquent avec lui-même conclut en disant que ce livre est « d'un profond et réel intérêt ». On pouvait juger plus sévèrement cette compilation superficielle.

25 juin. D. G. HOGARTH, *The penetration of Arabia.* Éloge du livre.

T. II, 1904.

9 juillet. Compte-rendu sommaire de l'édition de la seconde partie du *Lubâbu 'l Albâb* d'AOUFI, du Catalogue des manuscrits persans rassemblés par John et Ashburn ; du Catalogue des manuscrits persans de l'India Office (ce dernier est très détaillé, quelquefois d'une manière superflue); de l'*History of the philosophy in Islam* de J. DE BOER, trad. par M. R. Jones (version exacte), du Manuel de numismatique de Codrington ; du *Dar ul islam* de Jones (l'appréciation pouvait être plus sévère).

6 août. AUBIN, *Le Maroc d'aujourd'hui.* Éloge mérité de ce livre, malgré quelques légères critiques. — WEIR, *The Sheikhs of Morocco.* L'auteur du compte-rendu ne paraît pas connaître l'ouvrage de M. Cour (*L'établissement des dynasties des Chérifs au Maroc*) qui traite ce sujet d'une façon plus scientifique. — AFLALO, *The Truth about Morocco.* Le compte-rendu de ce pamphlet est assez peu clair malgré la conclusion qui semble donner tort aux idées de l'auteur.

8 octobre. FORREST et BEN SUSAN, *Morocco.* Éloge presque exclusif de la partie artistique du livre : c'est ce qu'il y a de mieux.

T. I, 1905.

12 février. SHIRAZI, *Life of Omar al Khayyâmi.* Quoique prétendant avoir eu recours à des manuscrits aussi inconnus que précieux, l'auteur oublie d'en donner les références. Elles auraient été nécessaires pour justifier les choses étranges qu'il avance, à savoir que le surnom d'El Khayyâmi provient d'une tribu arabe qui aurait émigré dans le Khorasân, etc. — LEONE CAETANI, *Annali dell' Islam*, t. I. Éloge de ce livre.

17 juin. FERRY, *La France en Afrique.* L'entente proposée par l'auteur entre les Senousya et la France paraît une chimère.

24 juin. Indication de quelques vers de 'Omar Khayyâm, un dialogue entre lui et la Raison, qui se trouvent dans un manuscrit du British Museum.

T. II, 1905.

26 août. HAFFNER. *Texte zur arabischen Lexicographie*. Annonce du livre.

T. I. 1907.

9 février. GERTRUDE LOWTHIAN BELL, *The Desert and the Sown*. Récit animé et agréable à lire d'une excursion en Orient, malgré quelques erreurs d'appréciation.

2 mars. ARMINJON, *L'Enseignement, la Doctrine et la vie dans les universités d'Égypte*. Ouvrage consciencieux et qui répond exactement à son titre.

25 mai. WALLIS BUDGE, *The Egyptian Sudan*. La possession du Soudan a toujours été considérée comme indispensable aux maîtres de l'Égypte, même au temps des Pharaons, qui en tiraient de l'or et des esclaves. Tout en rendant justice aux mérites du livre, l'auteur de l'article fait des réserves sur le style et les dispositions des matériaux. Les illustrations sont prodiguées.

T. II, 1907.

10 août. MANUCCI, *Storia do Mogor*. Cet ouvrage, important pour l'histoire de la dynastie moghole dans l'Inde, n'était connu que par l'abrégé défiguré qu'en avait donné le P. Catrou en 1705. La nouvelle traduction anglaise est faite sur l'original manuscrit. Il serait à désirer que celui-ci, rédigé partie en portugais, partie en français et partie en italien, fût publié dans le texte.

24 août. DAVIS, *The Persian mystics; Jalâl ud dîn Rûmi*. Bon choix de vers de ce grand poète mystique, principalement d'après les traductions de Nicholson et de Whinfield. — HOCEYNE AZAD, *La roseraie du savoir*.

7 septembre. J. CAMPBELL OMAN, *The Brahman, Theists and Muslims of India*.

18 septembre. HAJI A. BROWNE, *Bonaparte in Egypt and the Egyptians of To-day*. L'auteur est un Anglo-irlandais converti à l'islamisme et qui poursuit deux buts difficiles à concilier : le triomphe du panislamisme et les bons rapports entre les Musulmans orientaux et l'empire britannique. Il ne croit pas, du reste, à l'existence réelle du nationalisme égyptien. Toutefois, dans son argumentation, il simplifie ses hypothèses en supprimant un facteur important. Quelques fautes de goût (comme dans le portrait de Méhémet Ali) et de style.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ ARCHÉOLOGIQUE DE SOUSSE.

1904, 1er semestre. HANNEZO, *Notes historiques sur Sousse*. Sommaire très abrégé de la période musulmane de 1616 à 1863.

2e semestre. HANNEZO, *Notes historiques sur Sousse*. La liste bibliographique citée (p. 143 et suiv.) est absolument insuffisante pour la période musulmane.

1905, 2e semestre. HANNEZO, *Notes historiques sur Sousse*. La partie relative à cette ville pendant la période musulmane est trop sommairement traitée. L'auteur semble ignorer que les inscriptions arabes de Sousse ont été publiées et traduites dans l'ouvrage de Houdas et R. Basset (*Épigraphie tunisienne*, Alger, 1882, in-8°). Bibliographie : A. J. C. MOTYLINSKI, *Le nom berbère de Dieu chez les Abadhites*, C. R. favorable par R. Basset.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE DE L'AFRIQUE OCCIDENTALE FRANÇAISE.

1 année, 1907.

Fasc. I. GADEL, *Notes sur l'Aïr*. Détails sur la fête de la Sansani, qui se célébrait à Agades (et non Agadez), rétablie avec l'occupation française : elle avait pour but de régler les affaires d'un certain nombre de tribus des Touaregs, de régler les contestations et, entre autres, de faire restituer à la tribu maraboutique des Igdalen, qui avait pour principe de ne pas se défendre contre les attaques et les vols, ce qui lui avait été enlevé.

Fasc. III. R. ARNAUD, *Un chérif marocain enterré à Sansanding*. Biographie et récits de miracles d'un chérif venu du Tafilalet, Moulay 'Abbâs, affilié aux Qadrya Bakkarya et qui s'établit à Sansanding, il y a un siècle. Il y introduisit la confrérie à laquelle il appartenait et son tombeau est encore vénéré de nos jours, même par les fétichistes.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE D'ALGER.

T. VIII, 1903.

1er trimestre. TORRÈ, *Note sur la zaouia er Reggania*. Cette zaouya, à l'extrémité sud du Touat est la plus importante de la région. L'arrière

grand-père du cheikh actuel vint s'établir au Touat; il semblait se prévaloir d'une origine chérifienne par *H*osaïn, fils de 'Ali; son tombeau est l'objet d'un pèlerinage régulier vers le 30 avril. Dans le récit de ses miracles, on trouve celui d'un anéantissement absolu; le cheikh s'élève en l'air, devient pareil à une lueur vacillante qui disparaît. Une autre fois, tandis qu'il lit Ibn 'A*t*a Allah, son corps se rapetisse et finit par se dissoudre « comme un morceau de sucre dans l'eau ». Les Reggania sont une branche des Qadrya.

2e trimestre. Neigel, *Au cœur de l'Afrique*. Quelques détails sur les Senousya et leur action au Soudan. — Binn, *Les Krouane* (sic) *Naqchbandya*. Note sommaire et qui ne renferme que des choses connues depuis longtemps.

3e trimestre. Durrieux, *Les grandes villes du Turkestan*. Quelques détails pittoresques sur les derviches Naqchibendis. Légende de Chah-Zendèh.

T. IX, 1904.

1er trimestre. Joly, *La plaine des Beni Sliman* (suite). Renseignements sur l'influence exercée sur cette tribu par des marabouts dont les ancêtres vinrent au xvie siècle et ont leurs tombeaux dans des qoubbas vénérées encore aujourd'hui.

2e trimestre. Calderaro, *Les Beni Goumi*. Légende sur la conversion des B. Goumi par le marabout Si Bayezid de « Bestama », enterré à quelques centaines de mètres au nord de Bakhti, au ive siècle de l'hégire. Ce qui montre le peu de vraisemblance de cette légende, c'est que le Bayezid de Bestama en question n'est autre que le célèbre mystique Bayezid de Bistâm (Abou Yazid *T*aïfour ben 'Isa ben Adam ben Sourouchan), mort en 261 ou 264 hég. Il est à remarquer qu'Ibn Khaldoun consacre aux B. Goumi un chapitre (*Histoire des Berbères*, trad. de Slane, t. IV, p. 162-165) que n'a pas connu l'auteur de l'article, et ne fait aucune mention de cette légende, postérieure par conséquent au xve siècle. Détails sur les confréries auxquelles se rattachent les populations : en premier lieu, l'ordre de Kerzaz, fondé au commencement du xvie siècle par le chérif A*h*med ben Mousa, se prétendant issu des Idrisides; l'ordre des Tayybyah d'Ouezzân; l'ordre des Zyanya de Kenadsa, fondé au xviie siècle par El *H*'adj Mo*h*ammed ben 'Abd er Ra*h*man, chérif venu de l'Oued Dra'a; l'ordre des Qadryah. Histoire de la fondation d'Igli au milieu du xviie siècle par le marabout Sidi Mo*h*ammed ben 'Othmân venu du Timimoun, où existent encore des membres de cette famille; mais cette zaouyah n'a pas d'importance. Il est à re-

marquer qu'au XIe siècle El Bekri mentionne déjà une ville prospère d'Igli qu'il place dans le Sous. Les principales confréries du pays sont celles de Sidi Moḥammed ben Bouzyan de Kenadsa, de Kerzaz, de Ouezzân (Ṭayybyah) et des Qadrya.

4e trimestre. Durand, *Notes sur les Touaregs*. Au point de vue historique, il y a peu de chose à en tirer : nous voyons par exemple (p. 701) que les Kounta « habitaient autrefois La Mecque et Médine et appartenaient à la tribu des Beni Oumia, Ommiades » (*sic*). La généalogie des marabouts des Kounta, depuis Moḥammed El Kounti qui serait venu d'Arabie il y a neuf générations et dont le tombeau est dans une qoubbah chez les Rguibah est intéressante : sous certains rapports, elle diffère de celle qu'a donnée Barth (*Reisen in Afrika*, t. IV, p. 586-587). Récit d'un miracle du cheikh Si Mokhtâr, père de l'auteur du *Kitâb et Taráîf*, mort, d'après Barth, en 1226 heg. (1811).

T. X, 1905.

1er trimestre. Charlet, *Les palmiers du Mzab*. L'auteur a voulu faire parade d'une pseudo-érudition défigurée par une masse de fautes ; la *Kharidat el Adjâïb* y est appelée à plusieurs reprises *Kharidat el Adjaïb* et attribuée (p. 12, note 1) à un certain « Bouhafa Omar el Ouardi » qui doit être Abou Ḥafs 'Omar ibn el Ouardi. Ailleurs (p. 16, note 2) le *Haïdt el Haiaouân* d'Ed Damiri est travesti en « *Aïat el Aïouan* du cheikh Khameledine... el Damiri ». A la bibliographie inexacte et incomplète que renferme cette note, l'auteur aurait dû joindre l'article consacré au palmier par El Qazouini (*'Adjaïb el Makhlouqât*, éd. Wüstenfeld, p. 268-269) et surtout l'ouvrage d'Es Sidjistâni, publié par B. Lagumina : *Il Libro della Palma* (Rome, 1891, in-4°). P. 14, note 1, il est question de livres *ibadites* (lisez *abadhites*) imprimés « à Tunis et en Turquie » : l'auteur aurait bien dû les nommer. Ceux qui se sont occupés de l'histoire kharedjite n'apprendront pas sans surprise que Ghardaïa fut fondée au XIe siècle (de l'hégire, c'est trop tard ; de notre ère, c'est trop tôt) par un marabout « venu de Saguia El Hamra ». Si l'auteur avait été au courant de l'histoire musulmane, il aurait su que ce n'est pas ce que racontent les Kharedjites. Le reste à l'avenant. — A. Cour, *Les derniers Mérinides*. Excellente contribution à l'histoire du Maroc.

2e trimestre. Watin, *Origine des populations du Touat*. Mélanges de traditions mi-religieuses, mi-généalogiques auxquelles on ne peut accorder confiance au point de vue historique ; elles sont intéressantes pour le folk-lore. Brunache, *Le pèlerinage à la Mekke*.

T. X, 1906.

1er trimestre. Lieutenant PALASKA, *Les Oulad bel Horma*. Légendes religieuses sur Sidi Tadj, 13e fils de Sidi Cheikh et ses descendants, desquels fait partie Bou Amama.

2e trimestre. H. GARROT, *L'islamisme et son action en Berbérie*. Tableau général non exempt d'erreurs (le commencement de la décadence du monde musulman remonte plus haut que la chute du Khalifat abbaside, p. 155; il y a plus de 1.000 Senousya en Algérie, p. 173). — BEN HAZERA, *Six mois chez les Touaregs*. Au chapitre *Instruction*, la légende de Salomon, appuyé après sa mort sur un bâton que ronge un termite (cf. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, p. 279) est reproduite d'une façon altérée sous prétexte d'expliquer l'appellation de *Talilt tasettafet* donnée au mois de safar.

4e trimestre. BEN HAZERA. *Six mois chez les Touaregs* (suite). Renseignements sommaires sur les pratiques religieuses et les superstitions : légende sur l'origine de la Grande Ourse; il n'y a rien de commun entre l'Elyas des contes touaregs et Elyas, fils de Salih le Berghouâti : les aventures du premier avec son oncle Amamellen auraient dû être plutôt rapprochées de celles de Loqmân et de son neveu Loqaïm (cf. mon *Loqmân berbère*, p. XXXVII-XXXIX). — ALBERT, *Chikh Ma el Aïnin*. Biographie du célèbre cheikh fanatique de la Saguiat el Hamra.

T. XII, 1907.

1er trimestre. A. JOLY, *Étude sur le Titteri* (2e partie). Quelques renseignements sur les marabouts et particulièrement Sidi Mohammed Ould Bokhâri, fondateur du ksar de ce nom : un de ceux qui rétablirent l'islam dans cette région, probablement au XVe ou au XVIe siècle.

2e trimestre. DESCHAMPS, *Le Dagana*. Les superstitions qui se mêlent à l'islam dans cette partie du Tchad sont simplement mentionnées sans autres détails. — LEFÉBURE, *La main de Fathma*. Recueil de faits destinés à prouver que les superstitions relatives à la main sont communes à tous les peuples. Sous cette forme, l'affirmation est vraie. Mais dans le cas particulier de l'amulette connue sous le nom de « main de Fathma », il est impossible de ne pas admettre un emprunt au moins dans la région méditerranéenne.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE DE L'EST.

XXe année, 1905.

Fasc. II. E. Gallois, *Aux Oasis algériennes ou tunisiennes*. Description sommaire des Oasis sans rien qui concerne particulièrement l'islam.

Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran.

T. XXIII, 1903.

Juillet-septembre. Duvaux, *La mentalité indigène en Algérie*. L'auteur, partant de ce principe (qui n'est pas absolument exact) que la mentalité indigène n'a pas varié en Algérie depuis la conquête, propose de la modifier par un double moyen : organiser une propagande par les officiers auprès des soldats des régiments indigènes et s'attacher les hauts personnages religieux pour démontrer que les Musulmans ont tout avantage à vivre en bonne harmonie avec les Chrétiens. L'intention de l'auteur est louable, mais il a oublié un facteur important : la communauté d'intérêts matériels. Quant au premier moyen, il est impraticable ; le second est assez délicat — *Lettre des Oulama* de Fez, trad. par Viala : fetoua rendu contre le Rogui. Bibliographie : W. et G. Marçais, *Les monuments arabes de Tlemcen*. Compte-rendu élogieux par A. Bel.

Octobre-décembre. A. Moulièras, *Une tribu zénète anti-musulmane au Maroc*. Il s'agit des Zkara, voisins des B. Iznacen, au S. O. d'Oudjda que l'on ne connaissait que par quelques passages de la *Reconnaissance* de Foucauld et une note insérée dans les *Documents pour servir à l'étude du Nord-Ouest africain*, où les Zkara sont donnés comme les serviteurs religieux des marabouts de Kenadsa (T. I, p. 175-177 et non 155-157 comme il est est dit par erreur à la note A de la page 302). Description géographique et politique de la tribu ; renseignements sur le dialecte. Ces détails sont suivis d'une dissertation assez confuse sur les Zénètes (Zénata) où l'on trouve des propositions singulières comme celle-ci : « Les Zénètes ne sont ni franchement Arabes, ni franchement Berbères ». Ce chapitre est à supprimer. L'auteur passe ensuite à l'« anti-islamisme » des Zkara. Ici, je dois faire des réserves. D'après des renseignements que j'ai reçus de Tinzi, centre de la tribu, les informateurs de M. Moulièras auraient souvent abusé de sa confiance. L'un d'eux, Bou Terfas ben Messaoud avait servi d'informateur aux bureaux des affaires indigènes de Lalla Maghnia, mais les renseignements qu'il apportait ne tardèrent pas à être reconnus pour la plupart fantaisistes,

et il fut remercié pour cette raison. Mais en admettant que les renseignements fournis à M. Mouliéras ne contiennent aucune exagération, ils ne permettent pas de conclure que leur système religieux soit un « déisme pur » ou même un « déisme sceptique » (p. 331). La conclusion (p. 332) prouve seulement l'ignorance de cette tribu, ignorance qui était générale dans le Maghrib central au XVe siècle et dont les traditions relatives aux prédicateurs venus de l'Ouest nous donnent de nombreuses preuves (Cf. Trumelet, *Les Saints de l'Islam* et *l'Algérie légendaire*, passim). Bibliographie : Huart, *Littérature arabe*, C. R. par René Leclerc. O. Houdas et W. Marçais, *Les traditions islamiques traduites du Sahîh d'El Bokhari*. Important compte-rendu par A. Bel. Il aurait pu regretter la suppression des *isnâds*. R. Basset, *Contes populaires d'Afrique*. C. R. par A. Bel.

T. XXIV, 1904.

Avril-juin. *Lettre adressée par le prétendant aux habitants de Taza*, trad. par Viala.

Juillet-septembre. A. Mouliéras, *Une tribu zénète anti-musulmane au Maroc* (suite). L'auteur, après avoir soupçonné les Zkara de professer « un déisme sceptique » reconnaît ensuite chez eux le positivisme d'Aug. Comte quoiqu'ils ne possèdent pas « l'ampleur ni le développement du système de l'illustre maître de Littré » (p. 235). En présence de ces expressions enthousiastes, souvent peu conséquentes avec elles-mêmes, il est permis de faire des réserves sur ce qui est dit des « Rousma, directeurs spirituels des Zkara ». Quant à Sidi Aḥmed ben Yousof, auquel ceux ci se rattachent, il m'est impossible d'admettre l'opinion avancée par M. Mouliéras et d'accepter comme authentiques et les dictons satiriques attribués au ouali, publiés par moi en 1890, et les descendances problématiques de ceux qui prétendent se rattacher à lui. Quiconque a étudié sérieusement l'histoire d'un ouali du XVIe siècle, ne pourra jamais croire à un « Janus religieux à double face, la face tournée vers les Mahométans, toujours refrognée, grimaçante et grondante, tandis que celle qu'il laissait voir aux incrédules (!) respirait la bonté, la douceur, la tendresse d'un père pour les vrais fils de son cœur et de son âme », M. Mouliéras pourra apprendre comment on étudie la vie et les influences d'un saint en lisant le mémoire que M. Destaing a consacré à Sidi 'l Howâri. Les renseignements qui suivent sur le mariage et les fêtes devront être vérifiés.

T. XXV, 1907.

Janvier-mars. Mouliéras, *Une tribu zénète anti-musulmane au*

Maroc (fin). Vie (d'après la tradition) de Amor ben Sliman, d'origine juive, disciple d'Aḥmed ben Yousof et, suivant quelques-uns, fondateur de la religion des Zkara. L'auteur examine si ceux-ci sont francs-maçons et répond par la négative : la question ne méritait même pas d'être posée. D'après les renseignements fournis, les Zkaras ne feraient pas de pèlerinage à la Mekke, pas plus du reste qu'au tombeau de Sidi Aḥmed ben el Yousof à Miliana. Digression sur l' « École arabe musulmane ennemie du Progrès et de la Libre-Pensée ». Sans contester l'exactitude des idées qui sont émises, on peut trouver qu'elles ne sont pas à leur place dans une étude qui doit rester absolument scientifique. Les Zkaras n'observent pas le ramadhân, ne visitent pas les mosquées ni les qoubbas. Renseignements (qui seraient à contrôler) sur les R'ouatha qui prétendent descendre de Sidi Aḥmed ben Yousof et, tout en portant le titre de marabouts, n'en vivent pas moins comme les Zkaras. L'auteur continue par l'histoire de la révolte du Rogui (Bou Hamara) et sa légende, les relations des Zkaras et des Ghiatha avec lui et avec Bou Amama et termine en mentionnant les groupes marocains et sahariens « affiliés au zkraouisme ». Il est évident que les populations signalées par M. Moulièras constituent un groupe particulier au Maroc, et par là, son travail a une certaine valeur; mais, d'un côté, il eût gagné à être écrit dans un style plus simple, et de l'autre, il est exagéré de les considérer comme des positivistes et de les croire en possession de la doctrine ésotérique de Sidi Aḥmed ben Yousof. Il aurait été plus à propos de les rapprocher, si l'on prétend qu'ils sont réellement anti-musulmans, de cette tribu de l'Atlas, entre Aghmat et le Sous, qui, au XIe siècle de notre ère, suivant El Bekri, adorait encore un bélier ; ou des Berghouata qui furent exterminés dans l'Ouest par les Idrisides et les Almoravides et qui paraissent n'avoir pas plus tenu à l'islam que les Zkaras.

Avril-juin. A. Bel, *Le XIVe Congrès des Orientalistes* (Alger, 1907). Bibliographie : René Leclerc, *Le Maroc septentrional*, C. R. par Th. Monbrun ; Gaillard, *Une ville de l'Islam*, C. R. par J. G.

Juillet-septembre. Abd es Selam ben Choaïb, *La tebida ou mauvais génies ravisseurs des enfants en bas âge*. Contribution intéressante relativement aux superstitions de la région de Tlemcen. Les enfants mourant en bas âge sont considérés comme enlevés par les djinns. Plusieurs moyens sont employés pour prévenir ce malheur : la femme enceinte fait un pèlerinage chez un marabout des Traras qui lui coupe un petit morceau de l'oreille gauche : ce sacrifice éloigne à jamais les génies ; la femme doit rester muette pendant tout le pèlerinage et donne

cinq francs au marabout. Ou bien on enferme dans le linceul de l'enfant mort l'aiguille avec laquelle on l'a cousu ; ou encore on brise au-dessus de la tête de l'enfant mort un plat de terre dont on enterre les débris avec lui. Ces pratiques sont destinées à protéger ceux qui doivent naître ensuite. Un autre moyen consiste à faire détruire par la femme enceinte des feuilles de laurier-rose cueillies dans des circonstances spéciales. On se procure aussi, dès le septième mois de la grossesse, une poule noire qu'on élève ; si elle s'enfuit, les djinns sont supposés partis avec elle ; si non, on la tue le jour de la naissance de l'enfant et l'on sert le bouillon à la mère. Quand le septième jour, on donne un nom au nouveau-né, on tue un mouton, la femme se ceint de ses entrailles que le mari coupe quelques instants après ; on croit que les djinns sont coupés de même. Dans d'autres cas, au lieu de tuer la poule, on la lâche dans le quartier juif : les génies la suivent. Bibliographie : Cour, *L'établissement des dynasties des Chérifs au Maroc*. Compte-rendu élogieux de cet excellent ouvrage.

Octobre-novembre. F. Albert, *Les Ouled Djarir*. Renseignements sur cette tribu pillarde entre l'O. Guir et la Zousfana et ses relations avec la zaouya de Kenadsa dont les O. Djerir sont les serviteurs spirituels.

T. XXVI, 1906.

Janvier-mars. Bibliographie : Gentil, *Explorations au Maroc*. Analyse par Doumergue.

Avril-juin. P. Albert, *Les tribus du Sahel atlantique*. Peu de détails sur l'islam : l'auteur ne connaît pas les travaux antérieurs bien plus complets que le sien : la *Relation* de Sidi Brahim ; celle de Bou'l Moghdad ; les *Renseignements géographiques* de Faidherbe, les mémoires de Gatell sur le Sous, l'O. Noun et le Tekna ; les *Tribus du Sud-Ouest marocain* par A. Le Chatelier ; les indications fournies par Barth, dans le tome V de ses *Reisen und Entdeckungen* et les articles publiés dans l'*Annuaire du Sénégal* etc. Quelques inexactitude ; par ex. p. 117, la Saguiat el Hamra n'est nullement la limite méridionale du berbère ; entre cette rivière et le Sénégal, les Trarzas, entre autres, parlent berbère. — Abd es Selam ben Cho'aib, *Les croyances populaires chez les indigènes algériens : Er Rebat ou moyen de nouer l'aiguillette*. Description des procédés employés et des remèdes appliqués. — Bel, *Une conférence sur la poésie arabe anté-islamique*. Bibliographie. Doutté, *De l'Atlantique à Merrâkech* ; Abd es Selam ben Cho'aib, *Usages de droit coutumier dans la région de Tlemcen*. Comptes-rendus par A. Cour.

Octobre. GOGUALONS, *Une fraction des Ghenanma dans la banlieue de Fas*. Renseignements intéressants sur une tribu saharienne dont les membres se prétendent issus de Sidi A*h*med ben Yousef, ce qui semble en contradiction avec la date (XIIe siècle) attribuée à leur émigration. Les citations extraites de l'*Histoire de l'Algérie* de Cat sont sans valeur.

Décembre : BÉRENGER, *Notice sur la région de Beni Abbès*. Quelques détails sur les cérémonies religieuses et les superstitions. — P. ALBERT, *La zaouya de Kerzaz*. Description détaillée de l'importante zaouya de la Saoura dont le fondateur, A*h*med ben Mousa, mort vers 1600, prétendait descendre d'Idris (il manque un degré entre Idris ben 'Abd-Allah et son petit-fils Mo*h*ammed). L'historique de la zaouya est résumé probablement d'après un *Kitâb el Manâkib* dont un manuscrit y est encore conservé. Les renseignements donnés sur les Zkara (lire ainsi au lieu de *Zgara*) affirment, contrairement à l'opinion émise par M. Mouliéras, que cette tribu est non pas anti-musulmane, mais seulement peu pratiquante.

T. XXVII, 1907.

Mars. BAUGER, *La confédération des Beni-Guil*. L'étymologie de ce nom (fils de la sieste) n'a rien de sérieux. Les confréries religieuses qui comptent le plus d'adeptes sont les Derkaouas et les Kerzazias ; puis celle de Sidi Abd er Rahman Mouley Sehoul, des Tayybias d'Ouzzân et des Zyanias de Kenadsa.

Octobre. EL HACHEMI BEN MOHAMMED, Traditions, légendes, poèmes sur Figuig : sur Sidi A*h*med venu des Beni Iznacen au IVe siècle de l'hégire et fondateur du ksar de Beni Ounif ; sur Sidi A*h*med ben Mousa ; sur Sidi Slimân bou Smaha qui aurait été un des disciples de Sidi A*h*med ben Yousof à qui on attribue par erreur l'épreuve faite par Sidi Aissa (fondateur des Aïssaouas ; (Cf. De Neveu, *Les Khouan*, Paris, 1846, in-8, p. 73 ; Masqueray, *Souvenirs et visions d'Afrique*, Paris, 1894, in-18 jés., p. 140-141 ; Rinn, *Marabouts et Khouan*, Alger, 1884, in-8, p. 306-307) : cf. d'autres légendes sur Sidi Sliman Abou Smaha dans De Colomb, *Exploration des Ksour* (Alger, 1858, in-8, p. 8-9). Une de celles dont il est question ici (*Pourquoi la ville de Fas est inclinée*), rappelle une tradition semblable sur Alger ; le héros est Si Ghobrini (cf. mes *Nouveaux contes populaires berbères*, n° 99). Les autres légendes ont trait à Sidi Mo*h*ammed ben Mejdoub et à Sidi Cheïkh. La légende du changement de nom de Sidi Cheïkh qui se nommait d'abord Sidi Abd el Qâder est déjà donnée par Trumelet, *L'Algérie légendaire* (Alger, 1884, in-8, p. 305-307). L'article se termine par des poèmes

dont il serait intéressant de publier le texte. — RENARD, *Au Maroc, de Tanger à Fas*. Le chapitre IV. *Au tombeau de Mouley Idris* (p. 303) ne contient nullement la description de la fameuse mosquée : c'est une simple anecdote de voyage. — Bibliographie : Destaing, *Un saint musulman au XV siècle* : Mohammed ben Cheneb, *Proverbes arabes de l'Algérie*. C. R. par A. Cour qui donne à ces deux ouvrages des éloges mérités.

COMPTES RENDUS DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS.

1903.

Mars-avril. DOUTTÉ, *Les Tas de pierres sacrées et quelques pratiques connues dans le sud du Maroc*. C. R. par M. Clermont-Ganneau, qui conclut ainsi : « Le mémoire de M. Doutté, avec les précieuses observations qu'il contient, est une contribution importante à l'étude de la question et il devra en être désormais tenu grand compte ».

Novembre-décembre. BEL, *Les Benou Ghanya* ; Id., *La Djazya* : comptes-rendus élogieux par M. Barbier de Meynard.

1904.

Janvier-février. Présentation par M. Barbier de Meynard du t. I du *Tarikh è Gozidè*, chronique musulmane publiée et traduite par M. GANTIN. Cette première partie n'est qu'un abrégé assez sec d'Ibn el Athir et de Mirkhond ; la seconde, contenant des récits détaillés sur les dynasties mogholes et turkes est plus importante.

Mai-juin. Présentation avec éloges par M. Barbier de Meynard de deux ouvrages de M. RENÉ BASSET : *Contes populaires d'Afrique*, et *Deux manuscrits d'une version arabe inédite des Sept Vizirs*.

Novembre-décembre. Présentation par M. Barbier de Meynard de l'édition et de la traduction par M. RENÉ BASSET d'un *Extrait de la Description de l'Espagne*.

1905.

Mars-avril. BERTHELOT, *Notes sur des inscriptions arabes, persanes et chinoises du Chan-si, du Ho-nang et du Chan-toung*. Les inscriptions musulmanes ont été relevées dans les vieilles mosquées de Si-ngan-fou et de K'ai-fong-fou. Quelques-unes des inscriptions chinoises estampées dans la première de ces villes intéressent l'islam ; l'une d'elles donne la généalogie des Saï qui prétendent descendre du Prophète et gouvernèrent longtemps l'apanage de Hien-yang. Une autre mentionne la réédification d'une mosquée en 1526 par un empe-

reur. La plus ancienne inscription en persan est de 1455 et contient des vers en l'honneur de Mi Djen Djang, descendant du Prophète (*Sayyd*) et fondateur de la mosquée. Les autres ont trait à la réédification de la mosquée (1522), à l'exposition de quelques points de doctrine musulmane, à un personnage qui lutta contre des Musulmans hérétiques. Ces inscriptions paraissent dues à un groupe d'immigrés venus au XVe siècle retrouver ceux qui s'étaient établis à Chou-ngan au XIIe siècle, sous la conduite d'Ibn Hamza, de la famille du Prophète. La mosquée de K'aï-fong-fou a fourni une inscription arabe, malheureusement endommagée, et dix chinoises, la plus ancienne de 1689, la plus récente de 1902.

Mai-juin. Rapport de MM. J. Réville et Barbier de Meynard sur le XIVe Congrès des Orientalistes tenu à Alger et son importance au point de vue des relations entre Musulmans et Européens. — Présentation avec éloge par M. H. Derenbourg du livre de M. Nicolas, *Seyyid Ali Mohammed dit le Bâb*; par M. Barbier de Meynard, du *Recueil de mémoires et textes* publiés par les professeurs de l'École des Lettres et des medersas à l'occasion du Congrès des Orientalistes.

Septembre-octobre. M. Barbier de Meynard présente le *Musée de Tlemcen*, par W. Marçais, et fait ressortir la valeur de cet excellent ouvrage pour les études musulmanes. — Léger, *L'invasion tatare dans la littérature russe du moyen-âge*, tableau animé de la domination musulmane en Russie au XIIIe et au XIVe siècle, surtout d'après les traditions populaires.

1906.

Novembre. Ouvrage présenté : El Bokhari, trad. par Houdas et Marçais. C. R. favorable par M. Barbier de Meynard.

1907.

Avril. Présentation par M. Clermont-Ganneau de l'ouvrage du Dr Weisgerber, *Trois mois de campagne au Maroc* : il renferme des détails intéressants sur l'islam actuel.

Juin. Saladin, *Communication sur le minbar de la grande mosquée de Qairouân*. — H. Derenbourg, *Communication sur deux inscriptions arabes de Dyar-Bekr*. La première, de Mahmoud ibn Ortoq a été étudiée d'une façon plus complète par M. Van Berchem (*Arabische Inschriften aus Armenien*, Göttingen, 1907). — Présentation avec éloges par M. Barbier de Meynard, du tome III des *Actes du XIVe Congrès des Orientalistes*, contenant la première partie des mémoires sur l'islam.

FOLK-LORE.

T. XIV, 1903.

N° 3. FAUSHAWE, *Dehli, Past and Present*. C. R. par W. Crooke. Le livre renferme d'intéressantes traditions religieuses musulmanes indiquées par le critique.

T. XV, 1904.

N° 3. WEIR, *The shaikhs of Morocco*. C. R. par W. Crooke. L'auteur de l'article signale l'importance du livre au point de vue de l'hagiologie musulmane.

T. XVI, 1905.

N° 1. E. WESTERMARCK. *Midsummer's Customs in Morocco*. Description, par un témoin oculaire, de quelques fêtes au Maroc : chez les Andjra, le jour de l'*ansara*, le 24 juin, on allume des feux qui ont la propriété d'écarter le mauvais œil et de guérir des maladies ceux qui, hommes, femmes et enfants, sautent par dessus. Cette coutume existe aussi chez les Arabes Mnasara et les Bràber des B. Mguild. Chez les Iniknafen, tribu chelha de Hahra, on brûle de la bouse de vache près des ruches. La qualité purificatrice ou préservatrice du feu est attribuée à la fumée. D'autres cérémonies par l'eau ont lieu le même jour : chez les Andjra, on se baigne dans la mer et on fait baigner les animaux pour écarter la maladie ou les accidents. La propriété attribuée à l'eau de mer l'est aussi à l'eau de la pluie tombée le 27 avril (*nhar faisan*) qu'on garde soigneusement pour l'employer ensuite comme remède. Chez les Rifains et les tribus de l'Andjra, une incision à un figuier est un préservatif pour la santé de l'arbre. Le laurier-rose a également une propriété salutaire, comme le pouliot et la marjolaine, surtout pris aux environs de l'ansara. Cette fête paraît tenir une place importante chez les Marocains, en vertu de la *baraka* (bénédiction) qui lui est attachée. La fête de l'*Achoura* est aussi marquée par des bains à Demnat dans le Grand Atlas. Cette fête a déjà été décrite par Cowan et Johnston, *Moorish Lotos Leaves* (Londres, 1883, p. 117 et suiv.). Des détails plus complets sont donnés dans l'ouvrage actuellement sous presse de M. Saïd Boulifa (*Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain*, p. 146-167). Les cérémonies de la fête de l'Achoura sont aussi mentionnées dans Moulièras, *Le Maroc inconnu*, t. II, Oran, 1899, p. 518-519; Doutté, *Merrâkech*, 1er fasc. Paris, 1905, in-4, p. 371-372. La légende

prétend que 'Ansara était une femme chrétienne (*sic*) qui vivait au temps d'Abraham. Il était son ennemi, mais, grâce à sa bonne vue, elle informait son mari de toutes ses actions (Cf. la légende de Zarqa et Yemama dans le Yémen). Les amis d'Ibrahim finirent par la brûler. Il est à remarquer qu'à Ouargla, la fête de l''*ansara* (*Tfaska n n'ansret*) comprend des imprécations contre une femme infidèle, *Stout l k'afrin*, ennemie de Fâtimah, fille du Prophète, et de 'Ali. L'auteur termine en rapprochant de ces coutumes un certain nombre d'exemples fournis par Frazer (*The Golden Bough*); toutefois, il se prononce contre l'hypothèse d'un emprunt. Cf. aussi sur la fête d'El'Ansara : Destaing, *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snous*. Alger, 1907, p. 261-272; Doutté, *Merrâkech*. Paris, 1904, in-4°, fasc. I, p. 377-379.

T. XVII, 1906.

N° 2. Sayce, *Cairene Folk-lore*. Recueil de diverses anecdotes dont l'une est l'abrégé de la seconde partie d'un conte des *Mille et une nuits* dont la plus ancienne version se trouve dans Ibn Khallikhân (*Ouafayat el 'Ayân*, I, 240) avec Abou Dolâmah pour héros. Ici il est remplacé par Abou Nouâs, comme dans la version souahilie (cf. Büttner, *Anthologie aus der Suahili Litteratur*, p. 92-93). La X° anecdote est une variante de la fable de la cigale et de la fourmi : celui qui dort le matin, n'a pas de grain le soir. La XV° est la reproduction de la fable bien connue : le lion, le loup et le renard (La Fontaine, VIII, 3) : le loup est remplacé par la hyène, comme dans une version en dialecte nouba de Fadidja (Reinisch, *Die Nuba-sprache*, I, 198). La XVI°, le corbeau et son fils, est une variante d'une fable cité par Meïdâni (*Madjma' el amthâl*. Boulaq, 1284, I, 199). Quelques-unes (V, VI) sont dirigées contre les Syriens, ou contre les Nubiens (XII, XIII). L'article se termine par l'énumération des diverses superstitions et coutumes populaires.

T. XVIII, 1907.

Karim Haidar Lodi. *Folk Traditions of the Mughal Emperors*. Recueil de traditions sur les personnages historiques de l'empire des Moghols dans l'Inde : Chir khân, le vizir de Châh-Djihân ; Comment Châh Djihân désigna son successeur. Aureng Zêb et le Qôran ; Aureng-Zêb et son précepteur ; Aureng-Zêb et le faqir Sarmad. Ce dernier mis à mort, suivant la légende, pour n'avoir pas voulu répéter la formule pieuse légèrement inexacte que prononçait Aureng-Zêb, et de qui la tête parla après son exécution, était en réalité un Arménien qui devint fou d'amour pour une fille hindoue, s'attacha à Dara, fils aîné d'Aureng-Zêb, qui le fit exécuter comme hérétique en 1661.

La Géographie.

T. XII, 1905, 2e sem.

15 juillet. P. Lemoine, *Le royaume de Merrâkech*. Description géographique sommaire de la région de Marrâkech sans rien qui se rapporte spécialement à l'islam.

T. XIV, 1906, 2e sem.

15 décembre. Barbier de Meynard, *Note sur un fragment du manuscrit arabe copié à Araouan par le lieutenant Cartier*. Roman historique sur une prétendue expédition de 'Oqba ben Nafi', au cours de laquelle il aurait fondé Es Souq sur les ruines de laquelle s'éleva Araouan. Ce document, écrit évidemment par un taleb médiocrement instruit est curieux en ce qu'il nous montre comment se fabriquent les traditions soi-disant populaires.

T. XV, 1907, 1er sem.

15 janvier. E. F. Gautier, *A travers le Sahara français*. L'appellation de Koceilata à une ruine d'Es Souq est due certainement à un demi-lettré et d'origine relativement moderne comme d'autres attributions de ce genre dans l'Afrique du Nord. La tradition populaire n'a absolument rien à y voir et l'on ne saurait y « déterrer comme un dernier vestige du drapeau national ». On peut s'en rendre compte en comparant la légende telle qu'elle a été conservée chez les Musulmans plus instruits, les Kounta (E. Gautier, *A travers le Sahara français*, 2e article, p. 147).

15 février. E. F. Gautier, *A travers le Sahara français* (suite). Renseignements intéressants sur deux marabouts kounta : Abiddin et Hammouadi.

Giornale della Societa asiatica italiana.

T. XVI, 1903.

Bibliographie.

2e partie : Pizzi, *L'islamismo*; Id., *Litteratura araba*, C. R. p. F. L.

T. XVII, 1904.

1re partie. Bibliographie : *Le livre de Mohammed ibn Toumert*; A. Bel, Les *Benou Ghanya*; Marçais, *Le Dialecte arabe parlé à Tlemcen*; Bekker, *Beitræge zur Geschichte Ægyptens unter dem Islam*; Ibn Sa'ad, *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten*; Tabari, *Ikhtilâf el foqahâ*, éd. Kern; Amedroz, *The historical remains of Hilâl es Sabi*; Rhodokanakis, *Al Hansâ*; Van Berchem, *Arabische Inschriften aus Syrien II*; Mercier (lire Marçais), *Six inscriptions arabes du Musée de Tlemcen*; Zeidan, *Histoire de la civilisation musulmane*; Doutté, *Les tas de pierres sacrées*. Les comptes-rendus de ces divers ouvrages sont dus à Ig. Guidi qui leur accorde des éloges mérités.

2e partie. Bibliographie : Yahya ibn Khaldoun, *Histoire des Beni Abd el Wad*, éd. Bel; Cour, *L'établissement des dynasties des Chérifs au Maroc*; A. de Motylinski, *Le dialecte de R'edamès*. Comptes rendus élogieux par Ig. Guidi.

T. XVIII, 1905.

Bibliographie. *Recueil de textes et de mémoires publiés par les Professeurs de l'École des Lettres et des Medersas en l'honneur du XIVe Congrès des Orientalistes*. C. R. par I. Guidi.

T. XIX, 1906.

2e partie. Bibliographie. Inostranzew et Smirnov, *Materialy dlia bibliographii musulmanskii archeologii*; Mohammed ben Cheneb, *Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghreb*; Zeïdan, *Histoire de la civilisation musulmane*, Part; V. Vollers, *Katalog der islamischen, christliche orientalischen, judischen und samaritanischen Handschriften der Universität-Bibliothek zur Leipzig*. C. R. favorables par I. Guidi; *Le monde oriental*. C. R. par Ciardi-Dupré.

Journal asiatique.

Xe série, t. I, 1903, 1er sem.

Mars-avril. Bel, *La Djâzya*, chanson arabe (fin). — Halévy, *Houd et Cho'aïb*, conjecture ingénieuse, mais peu vraisemblable d'après laquelle ces deux noms arabes seraient une altération *graphique* de noms bibliques : l'un d'après l'hébreu, Hour, compagnon de Moïse; l'autre, d'après le syriaque, Habab, roi d'Édom. Il faudrait expliquer d'où vient ce choix de personnages obscurs qui n'ont rien de commun avec la légende de Houd et celle de Cho'aïb. — Halévy, يشمالن. Identification des noms de quatre prophètes, mentionnés dans le *Livre de la Création*

en qui l'auteur croit retrouver les trois compagnons de Daniel et le dieu syrien Ba'al-chamin.

Mai-juin. L. Bouvat, *Histoire de Yoûsouf Chah*, trad. du turk azari de Mirzâ Fath 'Ali Akhonzâdè. Cette pièce de théâtre a pour fondement un fait historique assez singulier : sur le conseil de son astrologue, Châh Abbâs I, fondateur de la dynastie des Séfèvis, pour éviter une catastrophe, abdiqua le pouvoir qu'il laissa pendant trois jours à un sellier hérétique nommé Yousouf. Le danger passé, Chah Abbâs reprit la couronne. Bibliographie : E. F. Gautier, *Notes sur l'écriture antaimoro*. C. R. avec quelques observations par G. Ferrand.

T. II, 1903, 2e sem.

Juillet-août. R. Basset, *Deux manuscrits d'une version arabe inédite du recueil des Sept Vizirs*.

Septembre-octobre. Bibliographie : Gantin, *Tarikh è Gozidè*. C. R. par Barbier de Meynard qui, tout en reconnaissant l'importance du livre, signale le manque de méthode dans les transcriptions et l'absence de préface.

Novembre-décembre. G. Ferrand, *L'élément arabe et Souahili en malgache*. Étude, intéressante pour l'histoire de l'islam, sur la double source des mots d'origine arabe qui se trouvent dans les manuscrits arabico-malgaches dont l'auteur poursuit la publication avec autant de zèle que de compétence.

Xe série, t. III, 1er sem.

Janvier-février. Max Van Berchem, *Notes d'archéologie arabe, III*. — Cabaton, *Une traduction interlinéaire malaise de la 'Aqidat d'El-Senousi*. Il est curieux de voir l'influence du docteur maghribin s'étendre jusqu'en Malaisie. Comme le fait remarquer M. Cabaton, ce fait est dû aux relations des îles de la Sonde avec la Mekke qui sert de point de rencontre entre l'Occident et l'Orient. En ce qui concerne Es Senousi, il aurait pu rappeler qu'après Wolf, M. Luciani a donné une édition du texte avec une traduction française (Alger, 1894, in-8). Comme source pour la vie de l'auteur, il aurait pu citer (sans parler des articles que lui ont consacrés Ibn Maryam dans le *Bostân*, Ahmed Baba dans le *Naïl el Ibtihâdj*, Ibn 'Askar dans la *Daouhat*) Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, II, 250. — Bibliographie : G. Salmon, *L'Introduction topographique à l'histoire de Bagdadh*. C. R. par De Goeje qui signale un grand nombre de corrections ; Van Vloten, *Tria opuscula, auctore... Al Djahiz* C. R. par Huart ; Carra de Vaux, *Gazali*. C. R. par Huart : « L'étude de M. Carra de Vaux apporte bien

peu de lumière sur le sujet ». L'auteur de l'article indique une liste de corrections qui aurait pu être allongée.

Mars-avril. Bibliographie : ZAYDAN, *Histoire de la civilisation musulmane*, C. R. favorable par De Goeje.

Mai-juin. GRENARD, *Une secte religieuse d'Asie Mineure, les Kyzylbach*. Suivant l'auteur, bien que se disant musulmans sonnites, mais pratiquant, comme les Bektachis, le culte de 'Ali et de ses fils, ils seraient une secte chrétienne corrompue, analogue aux chrétiens de Syrie. Le fait de boire du vin (cf. la prescription de Hâfiz dans le 3e vers de la pièce I de son *Diwân*, éd. de Luknow, 1883, p. 2), de ne pas observer le ramadhân, de ne faire ni prières ni ablutions, n'est qu'une preuve négative en présence de la vénération qu'ils professent pour 'Ali, la représentation terrestre du Père. Je verrais plutôt dans leur doctrine qu'on ne connait qu'imparfaitement, un syncrétisme de diverses religions, comme il s'en produisit en Asie Mineure, ayant pour base le chiisme. Bibliographie : HUART, *Littérature arabe*. C. R. par Bouvat.

Xe série, t. IV, 2e semestre 1904.

Juillet-août. ABD EL AZIZ ZENAGUI et GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Récit en dialecte tlemcénien*. Renseignements curieux sur l'enseignement primaire et les cérémonies du mariage à Tlemcen. Ils complètent les notions données par M. W. Marçais dans son *Étude sur le dialecte arabe parlé à Tlemcen* (p. 242-253). — CL. HUART, *Une nouvelle source du Qorân*. En examinant les auteurs qui ont pu fournir au Prophète les traditions juives et chrétiennes qu'on trouve dans le Qorân, M. Huart arrive à compter parmi eux Omayya ben Abî 's Salt qui n'était pas chrétien, mais connaissait le christianisme et avait fréquenté les moines. C'est surtout sur les vers contenus dans le *Livre de la Création* d'El Motahhar qu'il s'appuie. Le premier exemple est celui de Ṣâliḥ et de la chamelle. Les vers d'Omayya contiennent des traits qui manquent dans le Qorân : donc ils n'ont pas été fabriqués d'après lui, en conséquence, ils sont authentiques. La conclusion ne me paraît pas rigoureuse, mais en l'admettant, on ne doit pas oublier que la légende de Qodar el Ahmar, de la chamelle et des Thamoudites était répandue dans le *H*idjaz comme le montre l'allusion qui y est faite par Zohaïr (*Mo'allaqah*, v. 32). L'histoire de Loth ne se rencontre pas seulement dans les vers d'Omayya, mais aussi dans ceux de 'Amr ben Darrâk el 'Abdi (cf. Cheikho, *El Ahdâth el Kitâbyyah*. Beyrout, 1904, p. 14) ; le déluge est également mentionné par El A'cha (Cheikho, *op. laud.*, p. 12), mais il faut reconnaître que les expressions employées dans le

Qorân sont plus rapprochées de celles d'Omayya. La comparaison des termes désignant le paradis et l'enfer me paraît beaucoup moins certaine. En somme, il resterait à prouver que Mohammed a connu les poésies d'Omayya ; aussi je pense que Sprenger a eu raison de se montrer moins affirmatif que M. Huart. Dans une étude parue après celle-ci, le Rev. Bever aboutit aux mêmes conclusions que ce dernier, d'après un nombre plus considérable de citations d'Omayya ; cependant, il n'est pas absolument certain que le poète ait devancé le Prophète (*Umayya ibn Abi's Salt*, *Mélanges de la Faculté orientale*, I. Beyrout, 1906, p. 196-227). Dans son mémoire, M. Schulthess (*Umajja ibn Abi's Salt*) a repris la question avec une critique plus pénétrante ; il écarte bon nombre de pièces attribuées à Omayya et, en ce qui concerne l'origine de ces traditions, il se prononce pour une influence yéménite, non syrienne (*Orientalische Studien Theodor Nöldeke gewidmet*, t. I, p. 70-89, Gieszen, 1906). — Barbier de Meynard, *Scènes de la vie persane*. Ces quelques pages extraites d'un manuscrit inédit en font désirer vivement la publication. Bibliographie : Browne, *Persian historical texts*, C. R. par L. Bouvat.

Septembre-octobre. Cl. Huart, *Wahb ben Monabbih et la tradition judéo-chrétienne au Yemen*. L'auteur a rassemblé les traditions attribuées à ce personnage d'origine juive : intéressantes pour le folk-lore, elles ont au point de vue historique tout juste autant de valeur que celles dont la paternité est prêtée à Ka'b El Aḥbar que M. de Slane n'a pas eu tort de traiter d'impudent menteur. M. Huart ne paraît pas avoir connu les chapitres concernant Wahb dans l'ouvrage de M. Chauvin, *La recension égyptienne des Mille et une nuits* (Bruxelles, 1899, in-8°, p. 51-58). Bibliographie : L. Bouvat, *Nouvelles bibliographiques : Lamiyyat al Adjem*, trad. Raux ; Hell, *Das Leben des Farazdaq* ; Landberg, *Die Mehri Sprache* ; *Die Hunde von Azzan* ; *Collecciones de estudios arabes*.

Novembre-décembre. Bibliographie : Ibn Qotaïbah, *Liber poesis*, éd. De Goeje. Compte-rendu détaillé de cet important ouvrage par M. Barbier de Meynard. — A. de Motylinski, *Le dialecte berbère de R'edamès*. C. R. par O. Houdas.

Xe série, t. V, 1905, 1er semestre.

Janvier-février. Bibliographie : KUMAIT *Die Hašimijjât*, éd. Horowitz C. R. par De Goeje qui fait ressortir l'importance de l'œuvre et indique des corrections. — Christensen, *Recherches sur les Ruba'yyah de 'Omar Hayyam*. C. R. favorable par L. Bouvat.

Mars-avril. Cl. Huart, *Les anges Charahil et Haramil*. Explication par l'hébreu des noms de ces anges mentionnés dans un récit attribué à Wahb ben Monabbih. — Bibliographie : Cour, *Établissement de la dynastie des Chérifs au Maroc*. C. R. par Houdas. Ce dernier est porté, à tort à mon avis, à diminuer l'importance de l'élément religieux dans les révolutions marocaines.

Xe série, t. VI, 1905, 2e semestre.

Septembre-octobre. G. Ferrand, *Un chapitre d'astrologie malgache*. Commentaire d'un chapitre de la *Relation* de Flacourt à l'aide d'un manuscrit de la Bibliothèque nationale. Il est relatif aux heures favorables ou défavorables. — Saïd Boulifa, *Manuscrits berbères du Maroc*. Description des manuscrits recueillis par l'auteur pendant sa mission. Ils contiennent des textes berbères, traduits de l'arabe, sur des sujets religieux.

Novembre-décembre. Marchand, *Conte en dialecte marocain*. Bibliographie. *Catalogue des manuscrits syriaques et arabes de Mgr. Addaï Scher*. C. R. par Chabot. — H. de Castries, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc*. C. R. par Gaudefroy-Demombynes, qui fait ressortir l'importance de cette publication. — *Un journal arabe à Buenos Ayres* ; — Gibb, *A history of the Ottoman poetry*. C. R. par L. Bouvat.

Xe série, t. VII, 1906, 1er semestre.

Janvier-février. Bibliographie : Bevan, *The nakaid of Jarir and Al Ferazdak*. C. R. par Huart. *Persian Historical Texts*, n. III Nicholson, *Tadhkiratu'l Awliyâ*. Part. I. — Guy Le Strange, *The Land of Eastern Caliphate*. C. R. par L. Bouvat.

Mai-juin. Bibliographie : Ismael Hamet, *Les Musulmans français du Nord de l'Afrique*. C. R. par H. de Charencey.

Xe série, t. VIII, 1906, 2e semestre.

Septembre-octobre. E. Destaing, *Un saint musulman au xve siècle*. Étude consciencieuse et complète, d'après des sources arabes en partie inédites, les travaux européens et les traditions indigènes, de la vie historique et légendaire d'un saint qui joua un rôle important au xve siècle, Sidi Mohammed El Haouwari. L'auteur examine d'abord la valeur des sources dont il s'est servi ; il passe ensuite à sa biographie dont il dégage les éléments historiques, puis aux miracles qui lui sont attribués. — Ben Cheneb, *Notice sur un manuscrit du ve siècle de l'hégire*. Il s'agit d'un ouvrage très important de Mohammed al Qaïrouâni El Ifriqy, continué par El Khochani et Abou 'l 'Arab Mohammed ben Temim sur les savants et les docteurs de l'Ifriqyah. Ce sont les plus anciennes recueils

que nous possédions, bien antérieurs à ceux de Mohammed El Mâliki (*Riadh en Nofous*. presque entièrement inédit) et d'Ibn en Nadji (*Ma'âlim el Imân*, publié à Tunis, 1320-1325 hég., 4 v. in-8°). La publication intégrale de ce manuscrit serait très désirable. Au f° 28, lire Abou 'l Hadjdjâdj Rabah ben *Thâbit* (au lieu de *Abt*); f° 50, *El Ghoryâny* (au lieu de *El Forryany*); f° 56, *Hamdîs* (au lieu de *Homaidis*) El Qattân. — CLERMONT-GANNEAU, *Traditions arabes du pays de Moab*. Mention de rites antiques, en particulier du mannequin (*Omm El Ghaith*) qu'on promène pour obtenir de la pluie (cf. le mémoire publié par A. Bel, *Recueil de mémoires et de textes publiés par les professeurs de l'École des Lettres et des Medersas*, p. 49-98).

Novembre-décembre. E. DESTAING, *Un saint musulman au* XV*e siècle*. Suite des miracles. P. 401-402, le miracle de la délivrance du Musulman prisonnier des chrétiens, grâce à la chienne du saint, est aussi attribué à Sidi Cho'aïb Ou Neftah chez les Temsaman du Rif. Le mémoire se termine par une série de textes inédits extraits d'El Melâli (*El-Mawâhib El Qodsyah*), d'Es Sabbâgh (*Bostân El Azhâr*), d'Ibn Maryam (*Bostân*), du *Commentaire de la Halfawiya* d'El Djami'i, d'Ahmed ben Mohammed (*Eth Thigr El Djomânî*), d'El Mazari (*Tolou' Sa'ad es Sa'oud*). C'est un modèle de la façon dont on doit traiter les sujets de ce genre, de première importance pour l'histoire religieuse de l'Afrique septentrionale au XVe et au XVIe siècle. Bibliographie : BEVAN, *The nakaïd of Jarir and al Farazdak*, t. I, part. 2. C. R. par Cl. Huart. — MAWERDI, *El Ahkâm Es Soulthaniya*, trad. par Ostrorog, t. II. C. R. par Cl. Huart.

Xe série, t. IX, 1907, 1er semestre.

Janvier-février. PELLIOT, *Les Abdâl de Painap*. Renseignements intéressants sur une population musulmane qui, portant ce nom, est redoutée, sinon estimée, du reste des habitants de la contrée. Il n'est pas vraisemblable d'y voir des tsiganes : l'hypothèse qui les considère comme les descendants chiites de ceux qui apportèrent l'islam en Kachgarie est plus vraisemblable. Bibliographie : VAN BERCHEM, *Une page nouvelle de l'histoire d'Égypte*. Signale l'importance des papyrus de la collection Schott-Reinhard. — TRAUGOTT MAN, *Tohfa rawi 'l 'Arab*. Critique sévère et justifiée de cette publication par W. Marçais.

Mars-avril. BARBIER DE MEYNARD, *Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe*. — VAN BERCHEM, *Titres califiens d'Occident*. Mémoire d'une très grande valeur sur les titres d'émir el Moumenin et d'émir el Moslemin.

Mai-juin. BARBIER DE MEYNARD, *Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe* (suite). — CARRA DE VAUX, *Talismans et conjurations arabes*. — Bibliographie : *Une nouvelle concordance du Qoran*. C. R. par J. de Goeje.

Xe série, t. X, 1907, 2e semestre.

Juillet-août. BARBIER DE MEYNARD, *Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe* (suite).

Septembre-octobre. BARBIER DE MEYNARD. *Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe* (fin). — RENÉ BASSET, *Le siège d'Almeria en 709*.

Novembre-décembre. G. FERRAND, *Les îles Ramny, Lamery, Wakwak, Komor des géographies arabes et Madagascar*.

JOURNAL OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY.

1906.

1er trimestre. STEWART SLITT, *Notes on some maldivian Talismans*. Certains talismans des Maldives, en chiffres ou en lettres arabes, sont conformes aux valeurs attribuées aux nombres et aux métaux dans la cabalistique musulmane et sont évidemment empruntés à l'arabe. — Bibliographie : *The nakaid of Jarir and al Farazdak*. C. R. favorable par Lyall de cet important ouvrage.

2e trimestre. NICHOLSON, *An historical inquiry concening the origine and developements of sufism*. Étude consciencieuse fondée, au point de vue chronologique des doctrines enseignées par les auteurs, des définitions des termes *soufi* et *tasawuf*. M. Nicholson déclare modestement que ce n'est qu'un essai qui pourra être complété par des recherches futures ; ce n'en est pas moins dès aujourd'hui un chapitre important de cette partie de l'histoire de la philosophie musulmane. Conformément à l'opinion d'Ibn Khaldoun, le nom de Soufi serait dérivé de *souf* laine ; quant à la doctrine, malgré des traces indéniables d'influence chrétienne, surtout à l'origine, ce type de mysticisme serait né de l'islam lui-même en raison de l'impossibilité de la conception d'Allah à donner satisfaction à certains esprits. L'auteur examine ensuite la doctrine soufite d'après Ma'rouf el Karkhi (mort en 200 hég.), probablement Mandéen d'origine, en insistant sur Dzou 'n Noun, à la fois mystique et alchimiste, et sur Abou Yazid de Bistâm. Arrivé au IIIe siècle, il étudie l'influence grecque, et en particulier du néo-platonicisme sur

l'Asie occidentale ; il en résulta qu'au commencement du IVᵉ siècle, la doctrine soufite existante fut développée et systématisée et que des doctrines et des pratiques nouvelles furent introduites. Les innovations se reconnaissent déjà dans les dires attribués à Ma'rouf el Karkhi, de même que Dzou 'n Noun donna au soufisme sa forme permanente et qu'à côté du néo-platonisme grec, s'infiltrèrent des idées panthéistes, persanes ou indiennes, dues à Abou Yazid El Bistami. L'article se termine par l'exposé de la doctrine du *tasawwuf* depuis Ma'rouf el Karkhi jusqu'à Abou Sa'îd ben Abou 'l Khair (mort en 440 hég.). — MARGOLIOUTH, *A poem attributed to al Samaual*. L'auteur donne en arabe avec une traduction anglaise ce poème déjà publié en hébreu par Hirschfeld. Il montre qu'il ne peut être dû aux célèbre héros antéislamique : ces vers qui sont une glorification des Juifs, lui ont été attribués en raison de la célébrité qu'il avait conservée chez les Arabes musulmans. — Bibliographie : IBN KHATIB ED DAHCHA, *Tohfat dawi 'l 'Arab* publié par Traugott Mann. C. R. par H. F. A.-DECORSE ET GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Rabah et les Arabes du Chari*. — CHRISTENSEN, *Recherches sur les Rubâiyat de 'Omar Khayyam*. L'auteur du C. R., F. J., adopte les conclusions de M. Christensen sur ces fameux quatrains, mélange curieux des pensées les plus hétérogènes, renfermant le matérialisme le plus brutal et le spiritualisme le plus sublime, poésie tantôt légère, tantôt profonde.

3ᵉ trimestre : WEIR, *The persian and turkish Manuscripts in the hunterian library of the University of Glasgow*. Liste de quelques manuscrits dont quelques-uns concernent la religion musulmane, entre autres le commentaire d'El Djafni sur les Litanies d'El Hamadâni, le *Rauzat ech chohada* d'El Hosain Kâchefi : le *Kitab i modjizat* de Hairati. — HIRSCHFELD, *Notes on the poem ascribed to al Samaual*. Il conteste l'opinion de M. Margoliouth qui considère ce poème comme apocryphe : les arguments fournis par M. Hirschfeld en faveur de l'authenticité me paraissent peu probants.

4ᵉ trimestre. NICHOLSON, *The Lives of Umar ibn u'l Farid and Muhiyy ud din Ibn u'l 'Arabi*. Ces vies des deux célèbres poètes mystiques sont extraites d'un ouvrage très rare, le *Chadzarât edz Dzahab* d'Abou 'l Falah el Halabi dont il n'existe que deux exemplaires : le manuscrit de M. Nicholson et celui de la bibliothèque Khédiviale du Qaire. Des extraits de la biographie d'Ibn u'l 'Arabi se trouvent déjà dans le *Nafh et tib* d'El Maqqari. Abou 'l Falah a eu recours à des sources qui ne nous sont pas parvenues. — AMEDROZ, *An unidentified ms. by Ibn el Jouzi*. Dans un manuscrit anonyme du British Museum, l'auteur reconnait

un fragment d'une recension du *Montazam* d'Ibn el Djaouzi allant de l'an 58 à 198 de notre ère. — NICHOLSON. *A Saying of Ma'ruf al Karkhi.* L'auteur rectifie, d'après un passage du *Tabaqât es Soufyyin* d'Es Solâmi, une maxime de ce célèbre mystique dont la version persane donnée par la *Tadzkirat el Aouliya* était altérée. — MARGOLIOUTH, *Additional note on the poem attributed to al Samaual.* Grâce à une édition donnée de ce poème d'après un autre manuscrit dans le *Machriq* de Beyrout, il est aisé de reconnaître qu'il est l'œuvre d'un chrétien et que c'est à tort qu'on l'attribue à Es Samaoual.

1907.

1er trimestre : AMEDROZ, *An unidentified ms. by Ibn El Jouzi* (suite). — R. GUEST, *The foundation of Fostat.* — NICHOLSON, *A note on the Nazabu'l Khirqa.* — Bibliographie : *The Travels of Ibn Jubayr.* C. R. élogieux, par H. Beveridge, de cette traduction d'un ouvrage important pour l'histoire de l'islamisme au temps des croisades. — DE GOEJE, *Descriptio imperii Moslemici* by Al Muqqadasi. C. R. par G. R. — BEVAN, *The Naqaid of Jarir and al Farazdak*, t. I, part 2. C. R. par C. J. L. — G. RAT, *Al Mostatraf.* C. R. par Amen Ali, qui n'a pas relevé l'absence de commentaire et d'index. — R. GEYER, *Zwei Gedichte von Al 'Aša.* C. R. par F. Krankow. — SNOUCK HURGRONJE, *The Achehnese*, traduction anglaise de cet important ouvrage par O. Sullivan et Wilkinson. C. R. par Blagden. — VOLLERS, *Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitaet-Bibliothek zu Leipzig.* C. R. par Hirschfeld.

2e trimestre MARGOLIOUTH, A *Contribution to the biography of Abd al Kadir of Jilân.* Le texte de la vie du célèbre ouali, emprunté à Edz Dzahabi est un document des plus importants. La bibliographie d'Abd el Qadir El Djilâny (p. 267) aurait pu être complétée : par ex. : Trumelet, *Les Saints de l'islam* (Paris, 1881, in-12, p. 287-306). Ibn Châkir, *Faouat Al Ouafayât* (Boulaq, 1299 hég. 2 v. in-4, t. II p. 2) ; Abd es Salâm ben Et Tayib el Qadiri, *El Ichraf 'ala nasb el Aqtâb* (Fas, 1309 hég. hég) ; DOUTTÉ, *Notes sur l'islam maghribin* (Paris, 1900, p. 65). — HIRSCHFELD, *Further note on the poem attributed to Al Samaual.* Cette page n'ajoute rien à la question ; la solution semble bien celle qu'a indiquée M. Margoliouth. — Bibliographie : KLEIN, *The religion of Islam.* C. R. par Margoliouth. — WHINFIELD et MUHAMMED KAZWINI, *Lawa'ih a treatise of sufism* by Jami. C. R. élogieux par E. G. B. — E. G. BROWNE, *A Literary History of Persia from Firdawsi to Sadi.* C. R. par R. A. N. qui ajoute quelques additions.

3e trimestre. E. G. Browne, *Further Notes on the literatures of the Hurufi*. La secte des Horoufis qui prit naissance en Perse, mais se développa surtout en Turquie est en rapport direct avec celle des Derviches Bektachis, dont le fondateur, Hadji Bektach, le patron des janissaires, était d'origine persane. L'article de M. Browne, important pour l'histoire de cette secte, donne la description, outre les ouvrages imprimés, comme le *Kâchef el Asrâr*, œuvre d'un ennemi des Horoufis, de divers manuscrits persans et turks (45) relatifs à cette secte et appartenant au British Museum, à la Bibliothèque de l'Université de Cambridge, à la Bibliothèque Nationale de Paris et à la sienne propre. — Bibliographie : Vollers, *Volkspracke und Schriftsprache im alten Arabien*. C. R. par Hirschfeld. On connait la théorie de M. Vollers qui a soulevé le fanatisme des docteurs musulmans, incapables de comprendre que la critique scientifique doit être appliquée au Qorân, comme à n'importe quel ouvrage du même genre. Le Qorân, dit M. Vollers, a été remanié suivant le modèle de l'ancienne poésie. L'auteur du C. R. semble éviter de se prononcer : il reconnait toutefois la haute valeur de ce livre.

4e trimestre. Howell, *Some Border Ballad of the Northwest Frontier*. Chants des Waziri Pashtu, au sujet des combats livrés aux Anglais par cette population musulmane. — Krankow, *Tufail al Ganawi*. Publication, avec le commentaire d'Ibn es Sikkit, d'un poème de la collection des 'Asma'iyât. — Margoliouth, *Fresh Light on the poem attributed to al Samaual*. Indication d'une nouvelle recension de ce poème dont l'auteur serait un chrétien. Bibliographie : Jewet, *Mir'ât az Zamân*. C. R. par H. F. A.

R. Basset.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Anthropological Essays, presented to Edward Burnett Tylor; 4°, 416 pages, 2 portraits, index. — Oxford, Clarendon Press, 1907, 15 shillings.

Parmi les dix-neuf études que comprend le volume dédié à E. B. Tylor, à l'occasion de son soixante-quinzième anniversaire, il en est plusieurs qui intéressent directement l'histoire des religions. Mais d'abord je noterai que la biographie scientifique de M. Tylor a été tracée de main de maître par M. Andrew Lang, dont les jugements ont d'autant plus de portée qu'il s'est en ses travaux souvent éloigné du professeur d'Oxford. Peu d'auteurs sont aussi prudents que l'a été M. Tylor; peu se sont « emballés » aussi volontiers que M. Lang qui avoue, p. 10 : « We generally have some special pet idea which we overdo ». Affaire, sans doute, de physiologie : les deux sont également utiles au progrès de la science.

En fin du volume, on trouvera en outre une liste complète des publications, des cours, des conférences et des travaux muséologiques de M. Tylor, par Barbara W. Freise-Marreco.

Deux beaux portraits de M. Tylor donnent au volume un prix spécial.

Pp. 81-100, M. Farnell, l'auteur des *Cults of the Greek States*, traite de la place des *Sondergötter* dans le polythéisme grec. Il s'agit de tout ce groupe de divinités, traitées de *dieux*, de *démons* ou de *héros* qui n'ont pas d'individualité propre, ni de nom spécial mais sont désignées seulement par des épithètes indiquant leur fonction magico-religieuse : tel *héros Keramos* invoqué par les potiers d'Athènes, ou les *theoi Katharoi* de Pallantion en Arcadie, etc. Ils ont été, comme on sait, étudiés spécialement par Usener (*Götternamen*) dont M. Farnell expose d'abord les théories pour remarquer que leur valeur dépend de ce qu'on doit entendre par *Sondergötter*. Usener est parti d'un passage de Servius :

« *Pontifices dicunt singulis actibus proprios deos praeesse, hos Varro certos deos appellat.* » M. Farnell discute ce passage : il pense qu'une telle religiosité des Romains, où rien ne serait laissé à l'initiative humaine, ne rentre pas dans la nomenclature hiérologique et il semble même admettre qu'elle ne pouvait exister, comme anormale. « On ne peut l'appeler fétichisme, moins encore animisme ». Au sens strict, non : mais ce qu'on appelle communément fétichisme, c'est précisément cet ensemble de *certi dei*, d'une individualité vague, et un système religieux lâche où tous les êtres, tous les objets, tous les actes sont subordonnés à quelqu'un de ces *certi dei*. De ceci M. Farnell se rendra compte en consultant quatre volumes récents qui, étudiés ensemble, donnent une idée exacte du « fétichisme » : Dennet, *At the back of the black man's mind*; Nassau, *Fetishim in West Africa*; Glyn Leonard, *The Lower Niger an dits tribes*; Pechuël-Loesche, *Volkskunde von Loango*. Il s'en suit que toute la discussion qui suit, quelque utile qu'elle puisse être pour la rectification de certaines interprétations de détail, ne permet pas d'admettre avec M. Farnell qu'Usener se soit trompé en regardant « le fonds immédiat du polythéisme grec, et d'où il est en majeure partie issu, comme un monde de *numina* fonctionnels, d'une personnalité imprécise ». Les documents que nous possédons sur les divinités grecques datent d'une époque où l'évolution religieuse était trop avancée pour qu'on puisse même tenter d'en découvrir directement les étapes antérieures. Seule la comparaison avec les religions « sauvages » peut jeter quelque lumière sur ce problème. Et les ethnographes savent bien que ces religions se caractérisent précisément par la multiplicité des divinités, à la personnalité rarement précise, au nom descriptif, à la fonction restreinte et souvent même temporaire. Le départ n'y est pas fait entre le daimon, le theos, le héros, et le « Sondergott » s'y rencontre précisément sous la forme distinguée par Usener pour les Grecs et les Romains.

Pp. 101-174. M. J.-G. Frazer a rapproché d'un certain nombre de passages obscurs de l'Ancien Testament des croyances et des pratiques demi-civilisées, avec l'érudition aisée à laquelle il nous a accoutumés : 1° la marque de Caïn ; 2° chênes et térébinthes sacrés ; 3° le cairn de Jacob et de Laban ; 4° la lutte de Jacob avec la divinité du Jabbok (cf. depuis sur ce point, A. J. Reinach, *La lutte de Jahve avec Jacob et avec Moïse et les origines de la circoncision*, Revue des Etudes ethnographiques et sociologiques, 1908, pp. 338-362) ; 5° le faisceau de vie ; 6° ne pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère ; 7° le gardien du sérail ; 8° le péché du recensement.

Pp. 175-178. A. C. Haddon expose à grands traits la religion des habitants des îles du détroit de Torrès.

Pp. 189-202. A propos de la prostitution rituelle dans le temple de Mylitta, M. S. Hartland distingue avec soin entre le rite de Mylitta (chaque femme une fois dans sa vie devait s'offrir à un étranger et accepter sa pièce d'argent), d'Héliopolis (des vierges se prostituaient à des étrangers) et d'Arménie (consécration à Anaïtis comme prostituées de vierges nobles par leur famille).

Et c'est avec raison qu'il refuse de regarder tous ces rites comme en connexion avec d'anciennes formes de mariage (communiste, tribal, etc.) ou de les rattacher à l'exogamie.

Pp. 203-218. M. A. Lang discute des Problèmes Australiens; celui de l'exogamie en premier lieu, où il prend une position qu'il a renforcée dans un article ultérieur (*Exogamy*, Revue des Études ethnographiques, 1908, p. 65-78); puis celle de l'animisme et de l'ignorance, par les Australiens, du mécanisme de la procréation, où je ne puis être d'accord avec M. Lang, comme je l'ai exposé dans mes *Questions Australiennes* (*Man*, 1907, n° 16 et 1908, n° 18), en me fondant en dernier lieu sur le livre de M. Strehlow sur les Aranda et les Luritja (Francfort, J. Baer, 1908).

Pp. 219-234. M. Marett se demande si le tabou est une magie négative, ceci d'après les définitions et le schéma de M. Frazer reproduit dans la *Revue*, 1906, t. 1, p. 396-401. M. Marett ne dit ni oui ni non : il reprend à son tour l'analyse du *mana* mais s'arrête à mi-chemin, puisqu'il continue à accorder au tabou une valeur séparée, sans voir qu'une interdiction n'est pas autre chose qu'un *rite* (et non pas une *magie*!) négatif, n'ayant de raison d'être que par rapport à des *rites positifs* : ces deux séries de rites se complètent de la même manière que la *volonté* et la *nolonté* au point de vue psychologique.

Pp. 343-354. M. N. W. Thomas recherche les origines de l'exogamie, ou plutôt il montre que les théories proposées jusque-là sont inacceptables. Avec tant d'autres, il espère que la solution d'un grand nombre de problèmes nous sera fournie par une étude approfondie des Australiens.

Pp. 361-374. M. Westermarck expose, d'après ses enquêtes personnelles, qu'on voudrait voir publiées en volume, le mécanisme au Maroc, et dans l'Islam, de l'*'âr*, ou transfert des malédictions conditionnelles.

Les autres études traitent, soit de questions d'ethnographie descriptive, soit, comme celui de M. J. L. Myres (The Sigynnæ of Herodotus) d'ethno-

logie, soit enfin de sociologie. De toutes manières, pour l'importance des sujets traités et des discussions théoriques, ce volume est digne du grand savant auquel il est dédié.

A. VAN GENNEP.

I. BENZINGER. — **Hebraeische Archaeologie**. Grundriss der theologischen Wissenschaften VI. Abteilung. 2e édition entièrement refondue. Un vol. in-8° de xx-450 pages, 253 figures et 1 plan. — Tubingue, Mohr, 1907. Prix : 10 M.

ALFRED JEREMIAS. — **Die Panbabylonisten. Der Alte Orient und die Aegyptische Religion**. Im Kampfe um den Alten Orient I, 1. Une brochure de 65 pages. — Leipzig, Hinrichs, 1907. Prix : 0,80 M. — HUGO WINCKLER. **Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus**. idem I, 2. Une broch. de 79 pages. — Leipzig, Hinrichs, 1907. Prix : 1 M.

La première édition de l'ouvrage de M. Benzinger, parue en 1894, passait à juste titre pour le meilleur manuel d'archéologie hébraïque. Depuis, les découvertes ont considérablement ajouté à nos connaissances et on comprend que l'auteur, surtout après un long séjour en Orient, ait tenu à refondre complètement son œuvre. La documentation d'après les monuments, qui était le point faible de la première édition, prend ici une place considérable : le nombre des illustrations a doublé. Il est vrai qu'il s'agit plutôt d'un traité des « Antiquités hébraïques » que d'archéologie au sens où nous l'entendons généralement. Après l'exposé des sources, on traite successivement de la géographie de la Palestine, des anciens habitants et de leur civilisation, des antiquités privées (nourriture, vêtement, habitation, famille, rapports sociaux, arts et sciences, poids et mesures), des antiquités publiques (organisation et gouvernement, droit et justice, état de guerre), des antiquités sacrées (sanctuaires, prêtres, sacrifices, fêtes, pureté cultuelle). Des index détaillés facilitent l'usage de ce copieux manuel. On doit admirer la maîtrise avec laquelle l'auteur a classé et présenté un nombre considérable de faits ; on le félicitera des comparaisons étendues qu'il institue. L'œuvre eût été à peu près parfaite, si M. Benzinger n'avait cru devoir se convertir au « panbabylonisme ». Étant donnée

l'autorité de l'auteur et la diffusion certaine de son œuvre, il y a là un fait grave qui appelle les plus expresses réserves et la nouvelle série de brochures, au titre batailleur, qu'inaugurent MM. Alf. Jeremias et Hugo Winckler, nous fournit l'occasion d'y insister. S'il ne s'agissait que de reconnaître la très grande influence de Babylone dans l'antiquité et notamment sur la littérature biblique, les adeptes du panbabylonisme seraient légion. Mais ce vocable cache bien autre chose; il définit assez mal l'objet qu'on se propose et il est utile d'en noter les tendances diverses.

Quelques philologues ont ressenti les effets d'une véritable révélation lorsque M. Eduard Stucken, se libérant du fatras scientifique, leur eut expliqué le caractère astral de tous les mythes et signalé l'importance des représentations célestes pour commenter les représentations terrestres. La tentative n'était pas nouvelle. Cependant, la lumière éclatante que M. Stucken jetait sur des récits obscurs, son éloquence de poète, peut-être aussi sa bonne étoile, lui valurent l'adhésion de son maître, M. Hugo Winckler. Celui-ci, précisant et étendant la doctrine, reconnut que la mythologie astrale n'était qu'une face de la conception mondiale qui, prenant sa source en Babylonie, patrie de toute astronomie, s'était répandue sur la terre. On part de ce point de vue que les Babyloniens assimilaient l'image du ciel à celle de la terre, qu'ils établissaient entre ces mondes une corrélation étroite, et que tout événement terrestre était considéré comme préfiguré dans le ciel. Les notions scientifiques étaient astrales; c'est pourquoi les sciences et les arts (mathématique, musique, théorie des nombres dite pythagoricienne, harmonie), sont en rapport avec les conceptions astrales. Même dans les récits historiques, il y a une large part de mythologie astrale puisque les événements étaient considérés comme prédits par le ciel et régis par l'astrologie. Le langage reflétait à chaque instant les croyances astrologiques. Les Babyloniens faisaient de l'astrologie comme M. Jourdain de la prose.

Il était fatal que ce retour à l'allégorie ralliât certains partisans très stricts de la tradition, comme M. Alf. Jeremias[1]. Voici un exemple de ce curieux accord : les légendes patriarcales sont bien regardées comme des combinaisons de mythes astraux. Mais ces combinaisons auraient été échafaudées sur un noyau historique et M. Jeremias en conclut qu'Abraham est un personnage historique. Dans le cas particulier, si

1) Voir Adolphe Lods, *Le panbabylonisme de M. Jeremias*, dans *Revue de l'Hist. des Rel.*, 1906, II, p. 218-232; cf. *ibid.*, 1903, II, p. 210 et suiv.

l'on voulait ne présenter cette explication que comme une hypothèse, elle ne paraîtrait ni plus ni moins valable que toutes celles qui ont été avancées jusqu'ici. L'erreur est de la prétendre démontrée sous le couvert d'une théorie transcendante.

On ne peut nier l'importance de l'astrologie, surtout dans la civilisation babylonienne; mais vouloir tout expliquer par des considérations uniquement astrologiques, c'est s'enliser dans un système doublement illusoire. L'enthousiasme que manifestent les partisans de cette doctrine, témoigne d'une certaine inexpérience dans l'étude comparée des religions. Ils s'en fient à M. Stucken dont les constructions ne reposent sur aucune réalité. M. Cosquin, notamment, a brillamment démontré que le nouvel éditeur de la mythologie astrale suivait son imagination sans avoir égard aux textes. L'*astrale Weltanschauung* manque de base et c'est à lui en trouver une que doivent travailler ses fidèles s'ils veulent que leur théorie soit autre chose qu'une amusette dont le public ne tardera pas à se lasser, surtout quand il se convaincra que tout ce fracas le ramène, par les chemins les plus aventurés, à la tradition la plus vieillie.

Quand le calme sera revenu, on reconnaîtra, cependant, que l'action de M. Winckler a eu un bon côté, celui d'obliger les exégètes de l'école critique à tenir un plus grand compte des découvertes archéologiques et à sortir de leur splendide isolement. La nouvelle édition du manuel d'archéologie hébraïque de M. Benzinger, comparée à la première, atteste le changement qui, à la vérité, eut pu s'opérer avec moins d'enthousiame astrologique.

La brochure de M. Alf. Jeremias a pour but de montrer que la religion égyptienne, elle aussi, est une dégénérescence de la religion préhistorique qui englobait tout l'ancien Orient. L'idée paraît s'être imposée à l'auteur en lisant le manuel de M. Erman sur la religion égyptienne : « Avant l'apparition du livre d'Erman, dit-il, l'étude suivante n'aurait guère été possible ». L'hommage surprendra M. Erman. Considérant le rôle des astres dans les théories égyptiennes, M. Jeremias déclare : cette doctrine des dieux célestes « nous l'appelons babylonienne parce qu'elle s'est développée le plus nettement dans l'ancienne Babylone et parce que Babylone est la patrie de l'astronomie ». On ne peut avouer plus ingénûment que le « panbabylonisme » est un terme de pure convention répondant à une conception arbitraire.

René Dussaud.

Karl Frank. — **Babylonische Beschwörungsreliefs**, *ein Beitrag zur Erklärung der sog. Hadesreliefs*. Leipziger Semitische Studien III, 3. Un vol. in-8° de vi-94 pages, 5 figures et 4 planches. — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1908.

La première plaquette de bronze du type étudié est célèbre depuis l'explication qu'en a donnée M. Clermont-Ganneau. Ce savant y reconnaissait des scènes de l'enfer assyrien. Sous le lion aux ailes et aux serres d'aigle, courent quatre registres interprétés comme figurant le ciel, l'atmosphère, la terre et l'enfer. Le premier est rempli par les symboles divins que la découverte des *kudurrus* de Suse permet aujourd'hui d'identifier. Au-dessous, une rangée de sept génies, au corps humain et à tête d'animal. Le troisième registre représente un homme étendu sur un lit entre deux génies mi-hommes, mi-poissons, au type dit d'Oannès, un thymiatérion à gauche, deux génies et un homme à droite. Dans le quatrième registre, une déesse au corps de femme et à tête de lionne, brandit un serpent de chaque main tandis que des lionceaux se suspendent à ses mamelles. Elle pose un genou sur le dos d'un âne qui lui-même est porté par une barque voguant sur un fleuve que signalent des poissons. Un second relief très semblable a été publié par le P. Scheil qui adoptait avec MM. A. Jeremias, Maspero, G. Perrot, Zimmern, etc., le point de vue de M. Clermont-Ganneau. On avait déjà admis que ces plaquettes avaient la valeur de talisman.

L'originalité de l'interprétation de M. Frank tient à ce qu'il ne considère plus l'homme étendu sur le lit comme un défunt, mais comme un malade qu'on s'occupe d'exorciser. Les textes apportent à cette hypothèse un appui sérieux bien que le rapprochement avec les scènes figurées soit parfois conjectural et que certains détails, comme l'auteur le reconnaît lui-même, restent inexpliqués. On ne peut douter que les plaquettes de ce type aient servi aux conjurations et que le démon femelle posé sur le cheval soit la *labartu* comme l'avait indiqué M. Zimmern. Il est très vraisemblable que les sept génies du second registre sont les *utukku* préposés aux sept maladies et que l'homme sur le lit n'est pas un mort, mais un malade. D'autant mieux qu'il est représenté levant les bras comme pour implorer la divinité. Mais nous ne pensons pas que les deux personnages revêtus d'un corps de poisson soient les prêtres chargés de l'exorcisme, c'est-à-dire ayant le titre d'*âšipu* dont nous verrons ci-après qu'a traité M. Schrank. L'*âšipu* nous paraît être

l'homme figuré dans le même registre et bien à sa place dans le relief Scheil c'est-à-dire devant le thymiatérion. Les deux génies revêtus d'un corps de poisson sont des émanations d'Ea que l'*âšipu* invoque et avec l'aide desquels il chasse les démons (c'est-à-dire les maladies) figurés sur le même plan.

R. D.

Walther Schrank. — **Babylonische Sühnriten besonders mit rücksicht auf Priester und Büsser.** Leipziger Semitische Studien III, 1. Un vol. in-8° de xii-112 pages. — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1908.

M. Schrank reconnaît l'importance des rites dans les religions antiques. Ils sont au centre de l'activité religieuse et ils constituent le plus ferme soutien de la tradition. Cette étude sur les rites d'expiation dans la religion babylonienne intéressera notamment les historiens du christianisme par les comparaisons qu'elle leur suggérera. Tels sont, l'usage du nombre sept dans la pénitence, le rôle du nombre trois dans le culte, la nature des exorcismes, des lustrations et l'action médicale des rites de baptême et d'expiation. On peut ajouter l'usage de l'eau et de l'huile usitées dans les sacrements, l'emploi de couleurs déterminées et de vêtements spéciaux dans le culte, jusqu'aux analogies dans les formules liturgiques. Cependant, il ne faut pas se hâter de conclure à l'emprunt, les travaux préliminaires ne sont pas encore assez poussés.

Pour apporter sa pierre à l'édifice, M. Schrank groupe tout ce qui concerne le prêtre appelé *âšipu* et spécialement préposé aux rites expiatoires. Zimmern, et aussi Hunger dans le premier fascicule des *Leipz. Sem. Studien*, ont étudié le rôle du *bârû* ou devin. Comme ce dernier, l'*âšipu* forme une corporation fermée, il appartient au personnel de la Cour royale et prend rang après le *bârû*. Tandis que celui-ci invoque Šamaš, l'*âšipu* mentionne Ea ou Mardouk, parfois la triade Ea-Damkina-Mardouk. Son domaine est l'exorcisme, mais il supplante fréquemment le médecin puisque les malades sont généralement considérés comme possédés. Il procède par incantations, récite des prières et, dans les rites qu'il pratique, l'eau joue le rôle principal. Elle agit pour rompre les charmes magiques et guérir les malades. Une classification de ces pratiques en rites de purification par l'eau, rites pour la guérison des

maladies et rites pour chasser les démons serait vaine; tous ces rites voisinent et se pénètrent. Ils n'affectent pas seulement l'homme, mais parfois les animaux. Ils permettent de purifier une maison ou un palais; ils opèrent à l'occasion de la construction d'un temple, d'un canal, etc. On peut ranger à part les rites du « lavage de la bouche » et de l' « ouverture de la bouche » lors de la consécration des statues divines. Il est remarquable que ces pratiques, en usage dès le troisième millénaire, se retrouvent identiques jusque dans les textes de la bibliothèque d'Asurbanipal.

L'*âšipu* porte généralement du lin blanc; mais certaines cérémonies d'exorcisme nécessitent un vêtement de dessous rouge et un manteau de même couleur. Le rouge est également en usage dans le culte des morts. En face du prêtre exorciste, M. Schrank étudie le pénitent qu'on pourrait plutôt appeler le patient. Ce dernier est souvent nommé « l'homme, fils de son Dieu ». Il y a là un fait remarquable. Tout en se défendant d'assimiler cette expression babylonienne à celle du Nouveau Testament, l'auteur relève que le même vocable est usité dans la terminologie du baptême chrétien si intimement lié à l'exorcisme. Autre fait à noter, le pénitent est constamment seul. Revêtu de vêtements spéciaux, vêtements de deuil, il prend plus ou moins activement part aux rites. Le « moi » des hymnes et des prières qu'il récite, est à prendre dans son sens précis et exclut l'idée d'une communauté. Il en était de même, primitivement du moins, pour les psaumes bibliques. On sait que le commentateur le plus autorisé, le professeur Briggs, est arrivé à cette conclusion.

Le terrain des théories générales est moins familier à l'auteur. Ainsi, le rituel impose à l'*âšipu* d'être exempt de tout défaut physique. La même prescription atteint l'animal sacrifié et les ustensiles du culte. M. Schrank reconnaît que la théorie du sacrifice de MM. Hubert et Mauss rend compte de cette assimilation. Cependant, il tente une autre explication dont l'échafaudage paraîtra fragile. En ce qui concerne l'offrande, son axiome que le meilleur est toujours le lot de la divinité n'est nullement une règle absolue, notamment dans les prémices ou dans les sacrifices de substitution. Quant à la perfection corporelle du prêtre, l'auteur en est réduit à supposer que c'est une survivance de l'époque où les hommes allaient tout nus. Dans cet état, celui qui offrait le sacrifice devait apparaître sans défaut, comme le sacrifice lui-même, car la divinité avait horreur des imperfections du donateur comme de l'offrande. C'est admettre ce qu'il faut expliquer. A cette réserve près,

on ne peut que louer l'étude précise et bien ordonnée de M. Schrank.

René Dussaud.

Antonin Jaussen. — **Coutumes des Arabes au pays de Moab**. Un vol. in-8 de VIII-432 pages et 10 planches. — Paris, J. Gabalda et Cie (Librairie Victor Lecoffre), 1908. Prix : 15 fr.

Depuis longtemps on cherche, dans les coutumes des Arabes, des termes de comparaison avec les anciens usages israélites. Ces coutumes ont plu aussi par leur pittoresque et leur étrangeté. Mais, depuis peu seulement, on s'est aperçu du profond intérêt qui s'attache à leur étude. Les admirables reconstructions de Robertson Smith ont montré que la société si curieuse des Arabes valait d'être observée en elle-même. C'est à quoi répond l'ouvrage du P. Jaussen.

L'auteur a chevauché bien souvent sur les routes de Moab et de l'Arabie Pétrée, en tête de la caravane qu'organise chaque année l'École biblique des Pères dominicains de Jérusalem. Sous le nom de *chaikh Antoun*, il est populaire chez les nomades dont il a su gagner la confiance par sa franche et forte bonhomie comme par sa passion du désert. Au cours de ses pérégrinations et pendant deux séjours prolongés en été, où il a fait ses preuves d'endurance, le P. Jaussen a transcrit les récits et vérifié les renseignements qu'il nous livre aujourd'hui. Par là, il ajoute notablement à ce que nous ont appris Burckhardt, Wetzstein, Doughty et autres voyageurs. Son champ d'observation est plus restreint, mais en revanche sa documentation est plus précise et plus systématique. On possède, grâce à lui, un excellent recueil du folklore de Moab qui permettra d'utiles comparaisons avec les coutumes relevées dans les textes par Robertson Smith, Wellhausen, Jacob, Goldziher. Cette enquête arrive à temps pour conserver le souvenir d'antiques usages voués à une disparition prochaine. Depuis une douzaine d'années, le gouvernement turc a pris effectivement possession du pays où il tend de plus en plus à imposer la loi écrite. Le chemin de fer de la Mecque, sans parler des événements politiques, est aussi appelé à modifier les conditions d'existence de la région.

On ne peut trouver un meilleur terrain que le désert et ses confins pour l'étude des pratiques populaires léguées par un autre âge. Les cultes monothéistes, vieux cependant de tant de siècles, ne les ont pas entamées sérieusement. Un nomade catholique ou grec orthodoxe invo-

quera les mêmes usages que le nomade musulman ; il sera admis à les pratiquer sur le pied d'égalité. Si les nuances cultuelles n'ont pas modifié les lois propres au désert, c'est que celles-ci sont parfaitement adaptées au milieu. A tel point, qu'on peut se demander si le type d'existence, imposé par la nature dans cette région, a jamais comporté une organisation autre que celle qui subsiste aujourd'hui. Autant qu'un premier examen nous permet d'en juger, l'ouvrage du P. Jaussen fournit les éléments d'une révision, tout au moins partielle, des notions sur la société nomade qui ont cours depuis Robertson Smith.

Dans l'état de la question, on doit vivement féliciter l'auteur de s'être tenu sur une réserve prudente et d'avoir évité l'écueil auquel s'est buté Curtiss qui, dans son *Ursemitische Religion*, a regardé les faits à travers ses conceptions aprioristiques. Le P. Jaussen nous livre sa riche moisson telle qu'il l'a cueillie, simplement mise en gerbe, c'est-à-dire classée logiquement : vie de famille, tribu, rapports de tribus, droits, vie économique, religion. Il n'a pas entendu dresser un système, il s'est volontairement effacé derrière ses autorités indigènes. Ainsi, il fournit aux exégètes bibliques et aux historiens des religions comme aux ethnographes et aux sociologues, les éléments d'une information précise et nullement tendancieuse.

Il serait sans utilité de résumer ce volume. Mieux vaut essayer de montrer par quelques exemples le parti qu'on en peut tirer.

La famille est du type patriarcal et naturellement constituée par le père, ses femmes et ses enfants. Mais cette définition est insuffisante. Pour le nomade, la famille au sens strict (*'ahl*, prononcé *'ahel* par les bédouins), comprend le groupe qui cohabite sous la même tente. Nous verrons comment se crée et se manifeste la personnalité de la tente, on pourrait dire l'âme de la tente ou de la famille. Dans l'organisation sociale des Arabes nomades, la famille, selon nos idées, n'existe pas. Ce qui existe, c'est la tente et, au-dessus de la tente, la tribu et ses subdivisions. De telle sorte qu'un fils, marié et ayant des enfants, qui reste dans la tente de son père, n'a pas de famille (*'ahel*) à lui, ne possède pas, ne dispose pas du fruit de son travail. D'autre part, deux hommes, mariés ou célibataires, même étrangers l'un à l'autre, peuvent se réunir sous une même tente. De ce fait, ils fondent une famille. Il suffit que, devant des témoins de la tribu, ils pratiquent le « sacrifice de la tente ». En répandant le sang de la victime, ils ajoutent : « Par la vertu de cette victime, nous sommes devenus une seule famille ».

Le simple sacrifice de la tente se pratique souvent quand on déplace

la tente et, toujours, quand on érige une tente neuve. On égorge la brebis devant la tente, la tête au sud, en disant : « Permission, ô possesseur de ce lieu ». Le sang est recueilli en partie dans un vase par le maître de la tente qui en asperge les piquets, particulièrement le piquet du milieu, et aussi l'étoffe en poil de chèvre. Deux actes sont très nets. D'abord, un sacrifice au *genius loci*, pour se le rendre favorable. Puis, la création de ce que nous avons appelé l'âme de la tente, par l'onction des piliers et de l'étoffe avec le sang. Un repas, dont la victime fait les frais, est pris sous la tente. On peut parler de repas communiel sans y voir un rite totémique.

Le caractère sacré de la tente, sa personnalité identifiée à celle de la famille, rendent compte des lois qui régissent l'hospitalité. La moins connue est la suivante : Si, sous la tente où ils ont été accueillis en hôtes, deux Arabes en viennent aux mains, l'auteur de l'offense devra réparation à sa victime, mais aussi une réparation très onéreuse à son hôte « pour l'honneur de la tente ». Le P. Jaussen constate que le nomade « considère sa tente comme une partie de lui-même » (p. 236).

On sait l'abus qui a été fait d'un primitif matriarcat chez les Arabes. Il a même fallu renoncer à ce terme et ne parler que d'une organisation primitive à filiation utérine. A la vérité, sur le terrain parcouru par les nomades, nous ne trouvons pas une seule coutume qui puisse être revendiquée comme une survivance de cette organisation présumée.

Robertson Smith tenait pour évident qu'au temps du prophète, et avant lui, il n'y avait pas de loi d'endogamie chez les Arabes[1]. Rien n'est moins certain. Il est vraisemblable que l'endogamie n'était plus qu'une survivance. Actuellement, bien que la règle soit d'application flottante, le cousin germain conserve un droit à épouser sa cousine et le lévirat est de pratique courante. Il ne serait pas impossible de considérer le *mahar* (ainsi prononcent les bédouins pour *mahr*, le *mohar* hébraïque) ou prix d'achat de la fille versé au père, comme un rachat de l'infraction à la loi d'endogamie. Il faut considérer, en effet, que dans certaines tribus, le *mahar* n'est pas exigé lorsque le mariage a lieu dans la tribu. On peut noter encore qu'à son entrée dans le clan du fiancé, la fiancée est fort mal accueillie par les femmes. On lui jette des pierres, on arrête son chameau, on la bat malgré la protection des amis du fiancé et il n'est pas rare que le sang coule.

1) Robertson Smith, *Kinship and Marriage*, nouv. éd. par Stanley A. Cook, 1903, p. 74.

D'après Robertson Smith, l'unité de groupement ou *hayy* aurait été primitivement un clan à filiation utérine. Le système patriarcal se serait développé dans ce cadre. Mais le seul argument est que les membres du *hayy* jouissent de droits égaux et l'autorité du chef assez faible. Cela est vrai dans la *michpâhâh* hébraïque, dont le caractère s'est atténué dans le milieu sédentaire, mais ce n'est pas exact pour le *hayy*. Dans le choix du *chaikh*, la question de parenté reste au premier plan. Pour supplanter l'héritier du sang, un parent plus éloigné est obligé de recourir à la violence. On a tiré des conséquences fausses de ce que le *chaikh* est parfois suppléé à la guerre par un guerrier valeureux. Le fait qu'il puisse déléguer ses pouvoirs atteste, au contraire, que son autorité est solidement fondée. Loin, donc, que le *hayy* soit une institution *sui generis* artificiellement conservée dans l'organisation patriarcale, il en est un élément essentiel. Il constitue l'unité du groupement patriarcal des tentes. Dans le pays de Moab, la tribu ou *qabîléh* se subdivise généralement en plusieurs *'achîréh*. L'*'achîréh* correspond au *hayy* antique. Ailleurs, les subdivisions sont plus complexes. En somme, il apparaît qu'on peut envisager l'organisation des Arabes nomades comme d'un type patriarcal pur sans avoir recours à l'hypothèse d'une survivance du clan à filiation utérine.

L'organisation sociale est dominée par la foi absolue dans la puissance du sang. La communauté de sang règle les rapports d'homme à homme, de tribu à tribu. Un meurtre commis dans la tribu par un de ses membres n'entraîne pas la vengeance du sang. Par contre, hors de la tribu, cette vengeance s'exerce jusqu'à la cinquième génération.

On ne s'étonnera pas si, en concordance, la pratique cultuelle la plus répandue et la plus efficace consiste dans des libations de sang. Il n'est pas un acte important de la vie nomade, érection de la tente, réception d'un hôte, contrat ou événement heureux, mariage ou répudiation, naissance, circoncision, funérailles, vœu ou sacrifice de rachat, qui ne comporte l'immolation d'une tête du troupeau. Dans la pensée du nomade, le sang a les vertus les plus efficaces; la force vitale qu'il répand est irrésistible. Le *wéli* ou santon en devient favorable, l'hôte en est réconforté. La libation de sang crée un lien du sang identique à celui de la filiation naturelle : par un serment et une immolation, un étranger entre dans une tribu ou encore deux tribus s'unissent par cousinage (*ben 'amméh*). La vengeance du sang n'existera plus entre elles. La force vitale contenue dans le sang frappe naturellement ce dernier de tabou alimentaire. On peut discuter si l'immolation telle que la pra-

tiquent les Arabes conserve un rite très primitif ou si elle est l'aboutissement d'un sacrifice plus complexe. En tout cas, l'explication du rite ne nécessite pas cette dernière hypothèse.

Le P. Jaussen a fait quelques bonnes observations touchant les *wélis* dont le culte ne peut mieux se comparer qu'à celui de nos saints. Un meilleur groupement des faits aurait rendu plus sensible l'idée fondamentale qu'on peut en dégager. Il faut prendre garde que l'emploi, il est vrai commode, d'expressions telles que « culte des pierres, culte des arbres » ne va pas sans quelque danger surtout lorsqu'on institue, suivant la coutume, des rubriques « pierres sacrées, arbres sacrés » sans les relier étroitement au culte des *wélis*[1].

Le culte des *wélis* est tout autre chose que le culte des morts. Un mort, même illustre, ne devient *wéli* que si quelque miracle s'accomplit auprès de sa tombe. Dans le désert, le *wéli* est proprement le *genius loci*. Il se manifestera auprès d'une tombe et s'identifiera alors avec l'esprit du mort; mais cette relation n'est nullement obligée : elle est même parfois le résultat d'une méprise. Le *genius loci*, le « maître du lieu » comme disent les Arabes, se manifestera encore dans une source, dans un tas de pierres ou *roudjoum*, plus particulièrement dans un arbre, sans qu'il y ait de tombe dans le voisinage. Dans ce cas, il prend encore le nom de *wéli*. Interrogés au sujet d'un arbre couvert de chiffons, éloigné de toute tombe et devant lequel ils priaient, les Arabes affirmèrent au P. Jaussen qu'il y avait là un *wéli* : « Toute la terre ombragée par l'arbre lui sert de demeure, mais il habite aussi dans l'arbre, dans les branches et dans les feuilles » (p. 332). La réponse est typique : L'arbre — un arbre particulier — est le siège du *genius loci*. Il n'est pas question, à proprement parler, d'un *culte des arbres*.

Le P. Jaussen a observé que les pierres sacrées étaient très rares actuellement chez les Arabes de Moab. Cela paraît tenir, en partie, à ce qu'ils érigent généralement un tas de pierre (*roudjoum*) souvent difficile à distinguer de la tombe. On trouve parfois un *roudjoum* à côté d'un arbre. L'un et l'autre sont sacrés; mais le *wéli* est le même pour les deux. Dans certains cas (p. 333), les Arabes savent que le *roudjoum* n'abrite pas une tombe ; mais la confusion est fréquente.

Au sujet des croyances concernant la pluie, il faut signaler les

1) Une description des principaux pèlerinages locaux serait fort utile. Remarquons en passant (p. 301), que le *mahdi* n'est nullement le « guide », mais le « dirigé » par Allah.

curieux rapprochements qu'elles ont fourni à M. Clermont-Ganneau. La plupart des appellations que reçoit la pluie sont d'origine astronomique[1].

Parmi les rites funéraires, il en est un particulièrement intéressant et, pour la première fois, exposé avec précision. A la mort d'un mari, d'un père ou d'un parent très proche, les femmes se coupent les cheveux. Les longues tresses sont déposées sur la tombe ou suspendues au-dessus. On a vu là, un véritable sacrifice au mort; mais cette définition ne rend pas un compte exact du rite.

Chez les Arabes, comme chez la plupart des peuples, les cheveux constituent un véhicule magique des plus remarquables. Les êtres faibles, comme les femmes et les enfants, sont particulièrement vulnérables aux cheveux. Aussi, les femmes prennent-elles soin de les cacher. Quand l'enfant vient au monde, on pratique la *'aqîqa* ou coupe des cheveux et on lui frotte la tête avec le sang d'un mouton immolé. Les jeunes Arabes portent souvent les cheveux longs. Dans certaines tribus, au moment de la puberté, le père ou un parent de l'enfant coupe la chevelure qu'on se hâte d'enterrer. Ne serait-ce pas dans le but d'extirper l'âme infantile et de la mettre en lieu sûr? Un prisonnier qu'on veut épargner et rendre à la liberté, subit fréquemment une sorte de tonsure. On retient ainsi par devers soi une partie singulièrement précieuse de l'individu. A la mort d'un proche et après avoir fait mine de les arracher, les femmes se coupent les cheveux et les déposent sur la tombe parce que, probablement, on estime que l'esprit du mort les imprégnait. Les femmes n'ont d'autre ressource que d'abandonner leurs cheveux au mort, à moins qu'elles estiment pouvoir parer au danger en se couvrant la tête de terre ou de cendres.

En discutant les rites hébraïques, nous avons émis l'hypothèse (*Revue de l'Histoire des Relig.*, 1906, II, p. 431) que la lamentation psalmodiée et le hululement dont on accompagne le corps, avaient pour objet de charmer l'esprit du mort et de l'entraîner doucement, sans résistance, jusqu'à la tombe. A l'appui, on peut citer les exemples cités par le P. Jaussen où les porteurs étaient ramenés par l'esprit du mort vers la tente du défunt : « les porteurs affirmaient par Allah que l'esprit du mort était plus puissant qu'eux et les forçait de rebrousser chemin » (p. 100).

Le repas pour le mort est une obligation à laquelle on ne saurait se

1) Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, t. VIII, p. 28-34.

soustraire; mais le simulacre peut suffire : « Lorsque Qoftân fut tué, on l'ensevelit près de sa tente. A côté de son tombeau, on fit un tas de terre et on dit : « Ceci, c'est le riz ». On apporta ensuite une grosse pierre, on la brisa et on dit : « Ceci, c'est la viande pour le mort ». On traça ensuite sur la terre et sur la pierre le dessin d'un sabre, d'un fusil, d'un pistolet » (p. 101-102). Fréquemment, les tombes des chefs portent gravés sur la pierre leur lance, leurs pistolets, les appareils qui servent à préparer le café, le plat sur lequel on sert la viande et le riz[1]. L'explication symbolique avancée par l'auteur (p. 298) ne donne pas la raison profonde de ces pratiques. En réalité, on croit assurer au mort la jouissance des objets figurés. Dans un tout autre milieu, les stèles phrygiennes offrent des représentations du même ordre.

Il est superflu d'insister sur l'intérêt que présente l'ouvrage du P. Jaussen[2]. Ajoutons seulement que les commentateurs de la Bible y trouveront matière à éclaircir maint détail.

René Dussaud.

Ch. Bruston. — **Les Colonies grecques dans l'Ancien Testament**. — Paris, Fischbacher, 1905, 1 vol. in-8, 18 pages.

Le savant auteur de cette brochure cherche à y démontrer que l'Ancien Testament, en rapportant, dans *Gen.* X, 4, que les enfants de Javan étaient Elishâ et Tarshish, Kittim et Dôdânim, parle de colonies grecques.

Depuis Bochart, Tarshish a été identifié avec Tartessos, situé jadis à l'embouchure du Guadalquivir. M. Bruston préfère l'identifier avec la Tartesside, c'est-à-dire avec la région dont Tartessos était la capitale. Qu'une partie de l'Espagne ait pu être considérée comme une colonie grecque, cela ne souffre aucune difficulté. Il est donc naturel que les Phéniciens et les Israélites en aient eu connaissance. A une époque fort ancienne, la côte orientale de l'Espagne a été colonisée par des Grecs, et

1) A l'exemple signalé dans Curtiss, *Ursemitische Religion*, p. 180, on peut ajouter E. Littmann, *Arabische Beduinenerzählungen*, II, pl. VIII, et H. Vincent, *Canaan*, p. 416, fig. 289.

2) Quelques photogravures significatives l'illustrent. Il y a lieu de faire des réserves sur la transcription des mots arabes : le système de notation des voyelles est peu judicieux.

Tarshish désignait assurément, non seulement le sud de l'Espagne, mais tout ce pays.

Quant à Kittim, on sait que ce nom désigne partout, dans l'Ancien Testament, l'île de Chypre, où se trouvait une ville importante du nom de Kition ou Kittion. Les inscriptions assyriennes et cypriotes ont en outre révélé naguère l'existence de plusieurs royaumes de langue grecque dans cette île, sept ou huit siècles avant notre ère.

Il est plus difficile d'établir où était Elishâ et Dôdânim. M. Bruston pense qu'Elishâ devait se trouver dans le voisinage de Tarshish, par conséquent dans le bassin occidental de la Méditerranée, et Dôdânim, dans le voisinage de Kittim, c'est-à-dire dans le bassin oriental de cette mer.

D'après cela, l'identification si fréquente d'Elishâ avec Elis ou l'Elide est impossible. Il faut plutôt découvrir, dans le voisinage de l'Espagne, une région ou un peuple ayant porté jadis un nom à peu près semblable et où les Grecs eussent établi des comptoirs. M. Bruston pense retrouver ce peuple dans les Elisyques, d'origine ligure et dont la capitale était Narbonne. Il est même porté à croire que la plaine Elyséenne, placée par les anciens poètes grecs et latins vers l'occident et près de l'océan, a la même origine. Nous possédons d'ailleurs des preuves nombreuses que le sud de la Gaule et la côte orientale de l'Espagne furent colonisés par les Grecs.

Dôdânim ou plutôt Rodânim ne peut désigner que les colonies grecques de l'Asie Mineure et des îles voisines. Il faut donc l'identifier avec Rhodiens, qui a servi, chez les Phéniciens et les Israélites, à désigner les diverses colonies grecques de l'Asie Mineure et des îles adjacentes.

Toutes ces conclusions sont appuyées par des arguments nombreux et très savants. Nous devons abandonner aux érudits spéciaux le soin d'en déterminer la valeur exacte. Il est certain que notre auteur soutient parfois, avec une grande assurance, des thèses fort contestables, leur donnant une base trop fragile. C'est ainsi qu'il termine son opuscule même en faisant remarquer que la colonie grecque de Cyrène, fondée vers l'an 630 avant notre ère, ne figure pas dans l'énumération de la table des peuples, et en conclut que le document sacerdotal de l'Hexateuque est antérieur à l'époque de la fondation de cette colonie importante, c'est-à-dire au VIIe siècle avant notre ère. Or une foule d'arguments péremptoires prouvent que le document en question est sûrement de provenance postexilienne et que la thèse finale de notre auteur est indubitablement fausse.

C. Piepenbring.

The Messianic hope of the Samaritans by JACOB son of Aaron, High Priest of the Samaritans translated from the arabic by ABDULLAH BEN KORI, professor of arabic at Pacific University, edited with an introduction by William Eleazar Barton (reprinted from the « Open Court » may and september 1907).

Cet opuscule intéressant, et abondamment illustré, comprend trois parties. Dans la première (Introduction) W. E. Barton nous donne le contenu sur Jésus, le fils de Marie et de Joseph, d'un manuscrit samaritain en langue arabe, qui lui fut communiqué par un Américain, qui avait visité Jérusalem en 1904. Ce manuscrit, qui n'est autre qu'une copie de la Chronique samaritaine d'Abulfath (XIVe siècle), mais de cette chronique continuée et, en quelque sorte, mise à jour par les grands prêtres samaritains postérieurs à Abulfath, ne contient sur Jésus, envisagé comme simple prophète, rien de plus que ce que nous lisons sur lui dans la Chronique d'Abulfath (p. 107 ss. de l'édition de Vilmar parue en 1865).

La seconde partie contient la traduction d'un petit traité en arabe sur le Messie attendu par les Samaritains, œuvre du grand prêtre Jacob fils d'Aaron, actuellement en fonction à Naplouse. Ce traité, et c'est là l'unique intérêt qu'il présente, est un exemple typique de l'argumentation rabbinique en usage chez les Samaritains. Le grand prêtre développe les dix preuves scripturaires démontrant le second royaume à venir et l'apparition, à la fin du temps, d'un prophète ou Messie. Nous ne citerons, comme spécimen de raisonnement rabbinique, que la première des dix preuves; cela suffira pour caractériser ce document. Cette preuve est tirée de *Gen.* XV, 18 : « En ce jour, Dieu fit alliance avec Abraham en disant : Je donnerai à ta postérité ce pays, depuis le fleuve d'Égypte jusqu'au grand fleuve, le fleuve de l'Euphrate. » Les Juifs n'ayant jamais possédé un territoire aussi étendu, ce passage s'applique au royaume messianique. Ainsi des autres arguments exégétiques.

La troisième partie renferme de plus amples commentaires du grand prêtre samaritain, communiqués par W. E. Barton. D'après ces explications, le Messie, de la descendance de Joseph, sera un prophète, comme Moïse; il sera un roi et gouvernera la terre depuis Sichem, l'ancien siège du pouvoir, et depuis la sainte montagne de Garizim. *Deut.*

XVIII, 15-22 donne, en quelque sorte, le programme de l'activité du futur Messie et le caractérise exactement.

Quant à l'antique manuscrit de la Thora, conservé dans la Synagogue samaritaine, W. E. Barton, qui l'a vu, dit-il, l'estime de mille ans plus âgé que les plus anciens *Codex* hébreux que nous possédons et qui ne remontent pas au-delà du X[e] siècle de l'ère chrétienne! Il est même parvenu à se procurer, moyennant finance (I obtained it from a son of the High Priest as a premium with a larger purchase), « ce qui peut avoir été, dit-il, un fragment de ce vieux manuscrit ». A supposer qu'il n'ait pas été trompé, il devra s'estimer heureux d'avoir un fragment d'un ms. du XIV[e] siècle de notre ère.

E. MONTET.

E. GUTHRIE PERRY. — **Hymnen und Gebete an Sin.** Leipziger Semitische Studien, II, 4. Une brochure in-8° de VI-50 pages et 4 planches. — Leipzig, Hinrichs, 1907.

M. Perry transcrit, traduit et commente dix textes religieux, prières et hymnes adressés au dieu lunaire des Babyloniens et des Assyriens. Trois de ces textes (n[os] 5, 6, 7) sont inédits, ils proviennent de la collection de Kouyoundjik, conservée au British Museum où M. P. les a copiés (pl. 1-4). Les n[os] 4 et 8, publiés par Reisner (*Sumer.-babyl. Hymnen*, Berlin, 1896), sont transcrits et traduits pour la première fois. M. Zimmern, dans différentes notes, rectifie certaines copies du texte n° 1 (publié dans IV Rawlinson, pl. 9) et des textes 4 et 8 (n[os] 38 et 24 de la collection Reisner).

Cette publication est rendue intéressante par les textes nouveaux que M. Perry fait connaître, et par les remarques judicieuses de M. Zimmern. L'auteur aurait pu, dans une courte introduction, résumer les principaux caractères du dieu *Sin*, comme l'avait fait Bollenrücher dans son travail sur le dieu *Nergal* (*Leipz. Semit. Stud.*, I, 6). Il aurait ainsi montré à ses lecteurs que les textes nouveaux publiés n'ajoutaient rien d'important à la connaissance que nous avions du dieu lunaire.

ET. COMBE.

OTTO GRUPPE. — **Griechische Mythologie und Religionsgeschichte.** — Munich, 1897-1906, 2 in-8°; I, XII-708, II, VI-719-1923 p.

La *Griechische Mythologie* d'Otto Gruppe a été publiée en quatre fascicules qui ont paru successivement en 1897, 1902, 1903, 1906. C'est une œuvre considérable, la plus importante peut-être de toutes celles qui ont été consacrées à la mythologie et à l'histoire de la religion grecque. Elle embrasse en effet, pour les étudier à fond, toutes les questions relatives à ce double sujet. Elle comprend trois parties, dont chacune a par elle-même l'étendue et la valeur d'un ouvrage indépendant. Dans la première partie, O. Gruppe passe en revue les mythes et les cultes les plus caractéristiques de chaque région et de chaque cité grecque; dans la seconde partie, il étudie les conceptions mythiques et les cycles de légendes les plus répandus dans le monde hellénique; dans la troisième enfin, il expose le développement de la religion grecque depuis les temps les plus lointains que l'historien peut atteindre jusqu'au triomphe définitif du christianisme. On ne saurait trop admirer le labeur vraiment colossal du savant mythologue; pour l'apprécier en connaissance de cause, il suffit d'avoir, non pas même lu tel ou tel chapitre du livre, mais tenté simplement de vérifier quelques détails. On constate alors combien la documentation de l'auteur est abondante, touffue même; avec quelle admirable conscience il a scruté tous les documents antiques, textes littéraires, inscriptions, monuments d'archéologie figurée, monnaies; quel souci d'exactitude et de précision il a apporté dans l'interprétation et dans la critique de ces documents. Il importe de noter aussi que délibérément O. Gruppe a puisé aux seules sources antiques; qu'il n'a point eu recours aux comparaisons audacieuses et fragiles de l'école anthropologique; qu'il est demeuré et qu'il a voulu demeurer obstinément fidèle à la méthode historique.

De ce travail puissant et méthodique est née une œuvre, qui marque une date dans l'histoire des études mythologiques et religieuses. Nous ne prétendons pas assurément qu'elle dispense les érudits de consulter désormais les ouvrages antérieurs. Les livres de Creuzer, de Guigniaut, de Maury, de Welcker, de Preller, de Decharme seront toujours lus avec profit; les travaux plus récents de Farnell, de M. J. Harrison, de Paul Foucart, de Franz Cumont, d'autres encore, sont et resteront

plus complets, plus approfondis sur certains points et certains problèmes que Gruppe a seulement effleurés ou posés. Mais la *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* complète et dépasse tout ce qui a été publié jusqu'à nos jours sur la mythologie et l'histoire de la religion grecque. Le nombre presque infini et la précision minutieuse des références; l'originalité du plan; la solidité de la méthode; la netteté des idées et des conclusions assurent déjà à ce livre une place éminente dans la bibliothèque de tout helléniste, de tout historien de la Grèce antique; pour qui veut étudier avec science et détail la religion des Hellènes, c'est aujourd'hui l'instrument de travail indispensable, le guide nécessaire.

L'analyse suivante suffira, nous l'espérons, pour justifier notre jugement.

*
* *

Dans une substantielle *Introduction*, Gruppe indique d'abord quelles sont les sources du sujet qu'il traite; s'il se contente de signaler en termes brefs l'importance toute particulière des inscriptions et des monnaies pour l'étude des innombrables cultes locaux, il insiste davantage sur les mythes proprement dits, les cycles de légendes divines et héroïques, les poèmes qui ont popularisé dans toute la Grèce ceux-ci et celles-là, les œuvres de rhétorique et de philosophie qui les ont expliqués et interprétés. Il se garde d'omettre les créations de l'art, qui ont donné aux divinités de l'Olympe leur physionomie respective, qui en ont fait des êtres vivants, pour ainsi dire, qui ont déterminé avec une précision parfaite leur type et leur caractère. La bibliographie moderne est sagement réduite à l'indication des ouvrages capitaux, tels que ceux de Preller, Roscher, K. O. Müller, Lobeck, Welcker; une liste des travaux d'ensemble les plus importants, parus depuis le début du XIXe siècle, termine l'Introduction.

*
* *

La première partie, dans laquelle sont exposés les mythes et les cultes les plus importants des diverses parties du monde hellénique, est divisée en 29 chapitres dont chacun est consacré à une région déterminée, telle que l'Attique, la Thessalie, les cités de l'Isthme (Sicyone, Corinthe, Mégare, Egine), les Cyclades, la Crète, l'Ionie, Chypre, l'Illyrie; etc. Le plan adopté par Gruppe pour chaque chapitre de cette partie, est clair et logique, sans être trop rigide. Voici, par exemple, comment est subdivisé le chapitre 1, qui traite de l'Attique. Tout

d'abord, l'auteur esquisse l'évolution historique des cultes attiques (*Die Geschichte der attischen Kulte*) ; puis il les passe en revue dans l'ordre suivant : Athènes et ses environs immédiats (*Athen mit der nächsten Umgebung*) ; l'Attique sauf Eleusis (*das übrige Attika mit Ausschluss von Eleusis*) ; Eleusis (*Eleusis*). Ainsi l'histoire des cultes de chaque région est présentée à la fois au point de vue proprement historique et dans ses rapports avec la géographie, parfois même la topographie locale. Pour Athènes, Gruppe distingue les cultes de l'Acropole, ceux de la pente sud-est de l'Acropole, ceux du quartier de la ville qui s'étendait au sud de l'Aréopage, ceux du vallon de l'Ilissos, ceux des faubourgs nord et ouest de la cité primitive, enfin ceux des ports. La rigueur de la méthode, la fermeté du plan n'exclut pas d'ailleurs, dans la composition de chaque chapitre, une certaine souplesse : dans le chapitre, qui traite des cultes de l'Ionie d'Asie, les diverses cités sont énumérées par ordre alphabétique ; le dernier chapitre, où sont étudiés les pays de l'Occident, se compose uniquement de considérations générales et ne comporte aucune énumération de cultes ni de lieux de culte. Cette variété dans la mise en œuvre des données fournies par les documents enlève toute monotonie à ces tableaux multiples et subdivisés de la vie religieuse dans le monde grec.

A la fin de la première partie de son œuvre, O. Gruppe a formulé en quelques pages des conclusions d'un intérêt historique considérable, dont il faudra désormais tenir grand compte, même si l'on refuse d'y souscrire. Il ne veut point admettre, comme beaucoup d'historiens le font, qu'avant l'époque vraiment historique, l'histoire des Grecs ait traversé deux périodes distinctes : l'une, se terminant vers l'an 1000 av. J.-C., et qui serait caractérisée à la fois par les légendes héroïques, et les Νόστοι, et les monuments récemment découverts de la période dite mycénienne ; l'autre, postérieure à la première, embrassant de même plusieurs siècles et très obscure. Il n'accepte point les relations étroites qu'on prétend établir entre les faits, gestes et personnages des poèmes homériques d'une part, et d'autre part les monuments de toute sorte retrouvés à Mycènes, Tyrinthe, ou Troie. A cette conception des origines de l'histoire grecque, il oppose des vues nouvelles, intéressantes, peut-être à nos yeux trop précises pour qu'il ne s'y mêle pas une grande part d'hypothèse purement subjective. D'après Gruppe, « la période historique, en Grèce, se relie sans lacune à la période mythique, dont elle est la continuation immédiate. » Comme Athènes au ve siècle a imprimé le sceau de son génie propre à la civilisation grecque tout entière, de

même, pendant les premiers siècles de l'histoire de la Grèce, l'évolution et les progrès de la civilisation ont été déterminés par la prépondérance de certains États. Ces primautés se seraient succédé dans l'ordre suivant. La Crète, spécialement les villes de Cnossos et de Gortyne, auraient d'abord exercé leur influence ; après la Crète, le centre d'influence et le foyer de rayonnement doivent être cherchés dans l'Eubée et la partie orientale de la Béotie. Les Minyens d'Orchomène ; puis les princes de la Thessalie méridionale et de la Locride ; enfin les rois d'Argos auraient, les uns après les autres, joué dans le monde grec le rôle prépondérant. Gruppe ne conteste pas que l'Orient ait exercé parfois une action marquée sur le développement de la civilisation hellénique ; mais il n'attribue pas à cette action une importance considérable ; il croit même que ces éléments ont été complètement absorbés, assimilés par le génie grec. Pour lui, Argos est la dernière cité qui ait, avant l'époque historique, contribué à former le génie national ; c'est l'influence argienne qu'ont subie, avant l'établissement de l'hégémonie athénienne, les cités les plus prospères et les plus brillantes des VIIe et VIe siècles, Sicyone, Corinthe, Thèbes, Rhodes, les colonies d'Asie-Mineure et de la Grande-Grèce.

Il est d'autant plus nécessaire d'insister sur cette reconstruction par Gruppe de la préhistoire grecque, que cette reconstruction lui a fourni les cadres et les divisions chronologiques de sa seconde et de sa troisième partie.

⁂

La seconde partie est intitulée : *Uebersicht ueber die wichtigsten mythischen Vorstellungen und Ueberlieferungen, geordnet nach den Mythenkomplexen.* — Les *Mythenkomplexe* que Gruppe étudie successivement sont :

I. Les diverses parties du monde ; le ciel ; la terre (surtout au point de vue de la géographie légendaire, dont les régions les plus importantes sont l'Ethiopie, le pays des Hyperboréens, celui des Cimmériens, celui des Cyclopes, l'île de Circé), l'Océan, les îles des Bienheureux ; le monde souterrain, Tartare et Hadès, avec les fleuves et les monstres infernaux.

II. Les Kosmogonies et Théogonies, dont les plus anciennes ont presque disparu, dont les plus récentes, celles d'Hésiode, de Phérécyde, des Orphiques, ont un caractère moins religieux ou vraiment mythologique que philosophique et littéraire.

III. La Gigantomachie.

IV. Sous le titre d'Anthropogonie, les légendes relatives à l'origine des hommes, légendes de Deucalion et de Prométhée ; les traditions qui concernent le déluge, les spéculations plus ou moins systématiques sur les âges du genre humain.

V. Le mythe ou plutôt les divers mythes d'Heraclès, dans lesquels O. Gruppe croit distinguer des éléments d'origines diverses, pré-argiens (crétois, éléens, Eubéens, béotiens, locriens et thessaliens) ; argiens (la légende des Douze Travaux) ; post-argiens (les traditions relatives à Thèbes et à l'Asie Mineure). Il est remarquable qu'aucune mention ne soit faite de l'influence phénicienne ou orientale.

VI. Les légendes thébaines, à propos desquelles sont marqués les rapports de Thèbes avec l'Argolide et Sicyone.

VII. La légende des Argonautes, composée d'éléments divers dont le rapprochement et la combinaison ont été probablement opérés dans la Grèce centrale, en Locride, dans le nord de la Béotie ou le sud de la Thessalie.

VIII. La légende de Thésée, où se reconnaissent malgré la prédominance définitive de l'Attique des origines crétoises et argiennes.

IX. Enfin le cycle troyen, dont Gruppe s'efforce de classer les divers éléments : traditions locriennes, thessaliennes, étoliennes, les plus anciennes ; légendes péloponnésiennes ; épopées composées principalement dans l'Ionie asiatique.

Comme on peut s'en rendre compte par cette brève analyse, la seconde partie du livre de O. Gruppe n'est ni moins substantielle, ni moins intéressante que la première. Aucune des traditions ou des légendes essentielles de la mythologie grecque n'est laissée de côté : tout au plus se demande-t-on pourquoi des héros comme Persée, Bellérophon, des personnages légendaires comme Minos ne sont pas cités auprès de Thésée ou d'Héraclès.

Nous ne saurions dissimuler néanmoins qu'après avoir lu ces chapitres si nourris il nous est venu un doute et un regret. La précision, avec laquelle l'auteur prétend déterminer l'âge respectif des très nombreuses traditions qu'il étudie, nous semble vraiment audacieuse. Sur quoi se fonde-t-il pour affirmer, par exemple, que dans la plupart de ces *Mythenkomplexe* les éléments crétois ou locriens sont chronologiquement antérieurs aux éléments argiens ou attiques ? N'est-ce pas uniquement sur l'idée, fort hypothétique et subjective, qu'il s'est faite de l'ordre dans lequel se seraient succédé les diverses périodes de la préhistoire hellénique ?

Et d'autre part on est surpris, on regrette de ne pas trouver la moindre explication, la plus petite tentative d'exégèse de ces légendes si variées, de ces conceptions populaires et poétiques à la fois. Pourquoi n'avoir pas essayé d'interpréter le mythe de Prométhée ou celui d'Héraclès ?

Cette réserve, que souligne encore l'absence de toute conclusion générale à la fin de la seconde partie, nous semble vraiment excessive. Elle est d'autant plus fâcheuse que l'auteur, par sa connaissance approfondie des documents, était mieux préparé que personne à proposer des solutions vraisemblables.

*
* *

Quel que soit pour l'historien de la religion grecque l'intérêt des deux premières parties de l'œuvre, c'est pourtant dans la troisième qu'il trouvera le plus d'idées personnelles, de conceptions originales, d'indications suggestives. Le tableau, qui est ici tracé de l'évolution suivie, des transformations subies par la religion hellénique, est une fresque largement brossée, d'une ampleur vraiment admirable, dont tous les détails n'ont peut-être pas une égale valeur, mais dont les plans principaux et les lignes essentielles se détachent avec un relief saisissant. Que l'imagination du peintre y ait souvent suppléé aux données fournies par la réalité, il n'est que trop vrai. L'art se mêle ici à la science. Mais l'ensemble n'en constitue pas moins une des œuvres les plus remarquables qui aient été écrites depuis longtemps sur l'histoire et le développement des conceptions religieuses chez les Grecs.

O. Gruppe cherche d'abord à reconnaître ce qui dans les cultes et les mythes grecs peut être considéré comme préhellénique, *vorgriechisch*. C'est à propos de cette question qu'il précise sa méthode et se refuse aux comparaisons, aux rapprochements de l'école anthropologique. Il n'admet que les comparaisons et les rapprochements avec les religions des peuples dont les relations avec les Hellènes sont historiquement à peu près démontrées, spécialement avec les systèmes religieux des populations civilisées qui vivaient sur les bords du Nil, de l'Euphrate, ou du Gange. Encore ajoute-t-il qu'il est souvent très malaisé de découvrir par quel lien tel mythe ou tel rite grec se rattache aux mythes ou aux rites analogues constatés en Egypte, en Chaldée ou dans l'Inde védique. Ce n'est point dans les conceptions cosmogoniques, théogoniques, anthropogoniques qu'il trouve l'élément préhellénique ; il ne considère pas que ces conceptions appartiennent à l'*Urzeit* indo-germanique. C'est bien plutôt

dans la double forme du rite essentiel de la religion grecque, du sacrifice, sacrifice-banquet ou sacrifice communiel d'une part, sacrifice par le feu d'autre part. L'un et l'autre rite, commun à la fois aux peuples indo-germaniques et aux tribus sémitiques, proviennent sans doute d'une religion extrêmement ancienne, dont le foyer de rayonnement doit être cherché dans la partie occidentale de l'Asie antérieure.

Pour Gruppe, le culte du feu et spécialement du feu céleste fut la religion primitive des habitants de la Grèce ; mais déjà pendant la période crétoise, la première des époques historiques établies par l'auteur, cette conception religieuse est rejetée au second plan. Les cultes chthoniens l'emportent alors. L'Hadès remplace le ciel comme séjour des puissances redoutables. Cette transformation se poursuit, s'accentue encore pendant la période où domine l'influence de l'Eubée et de la Béotie orientale ; le culte consiste alors en rites plus magiques que religieux, à l'aide desquels on s'efforce d'écarter les influences malfaisantes des démons souterrains. Avec les deux périodes suivantes, auxquelles O. Gruppe donne le nom de période minyenne et de période locro-thessalienne, le caractère de la religion change complètement. Les cultes chthoniens cessent d'occuper le premier rang; les croyances qui s'y rattachent deviennent de pures superstitions. Les conceptions religieuses de l'époque primitive reprennent le dessus; mais elles revêtent une forme de plus en plus anthropomorphique ; de la foule des démons primitifs émergent les dieux et les déesses, dont l'Olympe devient le séjour. Enfin, au temps de la domination et de la civilisation argienne, la religion grecque revêt sa physionomie classique, les grands sanctuaires nationaux se construisent en l'honneur des Olympiens. La légende delphique, d'après laquelle le culte d'Apollon remplaça le culte de Gê au pied du Parnasse, paraît à Gruppe exprimer en termes très nets l'évolution qui se produisit alors dans les conceptions religieuses des Hellènes.

Après cette esquisse générale, O. Gruppe aborde l'histoire détaillée de la religion grecque. Il y distingue trois étapes. La première correspond aux deux périodes crétoise et eubéo-béotienne ; elle est caractérisée par la croyance aux esprits et par la pratique de la magie. La seconde embrasse les périodes minyenne, locro-thessalienne, argienne et en partie l'époque classique ; les dieux de l'Olympe se substituent aux esprits et aux démons ; les rites magiques sont remplacés par la prière, l'offrande, le sacrifice ; la poésie et l'art exercent une action prépondérante sur cette création de la véritable religion hellénique. La troisième étape est celle de la décadence ; elle commence dès le IV[e] siècle avant

l'ère chrétienne et se prolonge pendant plusieurs siècles jusqu'au triomphe du christianisme. A ces trois étapes correspondent les trois sections de la troisième partie de l'œuvre de Gruppe.

La première de ces trois sections est intitulée : *Das Vordringen des Gespensterglaubens und der Zauberei während der Blütezeit der kretischen und der boiotisch-euboiischen Kultur.* Pour Gruppe, les esprits redoutés comme puissances divines furent d'abord les morts eux-mêmes, en qui l'on voyait des vengeurs du droit méconnu, à qui l'on attribuait le pouvoir de punir les injustices commises. Plus tard ces esprits furent considérés comme des êtres divins, dont le monde souterrain était le pays d'origine ; on les appela les Erinyes, les Kères ; à la même catégorie de démons appartiennent Mormo, Empusa, Lamia, Antaia, qui survivaient encore dans les croyances populaires à l'époque classique. Ces divers esprits passèrent longtemps pour résider dans des objets inanimés ou dans des êtres animés, les uns et les autres véritables fétiches. Ces objets pouvaient être des pierres, des rochers, des arbres ; ces êtres étaient des animaux. Gruppe, toujours inspiré par les idées systématiques qu'il s'est faites, s'efforce de prouver que les esprits contenus dans ces divers fétiches étaient primitivement d'origine céleste. Par exemple, les pierres fétiches, *Steinfetische*, furent d'abord des pierres tombées du ciel, comme les bétyles phéniciens ; puis, lorsque les cultes chthoniens l'emportèrent, on vit dans les rochers qui émergent du sol, principalement dans les rochers situés à l'entrée des cavernes ou des gouffres souterrains, la demeure des esprits émanés de l'Hadès. Pour expliquer la croyance aux arbres et aux plantes fétiches, *Baumfetische*, *Pflanzenfetische*, Gruppe rattache cette conception à l'idée du feu contenu dans le bois, et qu'on en fait jaillir par le frottement ; mais, à l'époque crétoise et à l'époque eubéo-béotienne, c'est parce que les racines des arbres et des plantes plongent dans le sol que les démons souterrains peuvent venir s'installer dans les uns et les autres. Et c'est encore la même évolution qui se produisit en ce qui concerne les animaux fétiches, *Tierfetische* : les animaux, qui aiment et qui parcourent les hauteurs lumineuses du ciel, furent mis dès l'origine en rapport avec l'éclair, avec le feu céleste, ensuite on accorda plus d'attention et on attribua plus de puissance aux animaux qui rampent sur la terre, comme les serpents ; qui la creusent et qui semblent parfois en sortir, comme les fourmis et les souris ; qui la fouillent de leurs museaux ou de leurs défenses, comme les chiens, les loups, les porcs, les sangliers.

Il nous est impossible d'entrer dans les détails de l'étude singulière-

ment approfondie, souvent ingénieuse, toujours suggestive que Gruppe a faite de tous ces esprits et démons. Il examine successivement en quels lieux ils se manifestent de préférence; quel est leur domaine, leur champ d'action; quels sont leurs rapports avec l'homme, soit en ce monde (la possession, la folie amoureuse, la fécondité), soit dans l'Hadès (le Jugement des Morts, etc.). Il analyse les rites et opérations magiques, que l'homme pratiquait pour s'assurer la protection des esprits bienfaisants, pour se purifier, pour apaiser par des expiations la colère des démons irrités; à ces derniers rites se rattachent pour lui certaines coutumes encore en vigueur à l'époque historique, telles que la consécration des chevelures, la prostitution sacrée, l'exil volontaire, les sacrifices humains. Enfin dans un chapitre consacré aux fêtes, il veut prouver que les fêtes les plus anciennes avaient un caractère astronomique, mais qu'elles devinrent, dès l'époque crétoise, des cérémonies lugubres, dont les rites étaient des charmes magiques destinés à lutter contre l'action des mauvais démons. Linos, Lityerses, Daphnis, Bormos, qui jouaient un rôle à l'époque historique dans des cérémonies analogues, étaient des personnages mythiques tués par des chiens ou des sangliers, c'est-à-dire par des esprits qui avaient revêtu ces formes animales.

Les 214 pages (758-972), dans lesquelles Gruppe a ainsi systématisé ses opinions sur les origines et les formes les plus anciennes de la religion grecque, prêtent sans doute à discussion; on n'acceptera pas sans réserve toutes ses conclusions. Mais elles attestent une telle connaissance des moindres détails du rituel hellénique; elles témoignent d'une pensée si pénétrante; elles se déroulent avec une telle ampleur, qu'on ne saurait leur contester le mérite de renouveler plus profondément et plus puissamment qu'aucun autre ouvrage les idées courantes sur le sujet traité. Ce mérite est d'autant plus grand à nos yeux que l'auteur, fidèle à sa méthode, a puisé aux seules sources antiques, en s'interdisant tout emprunt aux religions et aux superstitions des peuples sauvages.

Dans la seconde section de cette troisième partie, on assiste à la formation progressive, sous l'influence de l'art, de la religion grecque, telle qu'elle était constituée au ve siècle avant J. C. Cette métamorphose commence dès la période minyenne; elle se poursuit à l'époque où la Locride et la Thessalie méridionale, puis l'Argolide furent les centres les plus brillants de la civilisation grecque. Sous l'influence de la noblesse et des princes, la magie recule; la prière et le sacrifice prennent dans les cérémonies religieuses la première place. C'est alors que la poésie, avant les arts plastiques, commence à fixer les traits des divinités, à leur donner

ces physionomies à la fois humaines et surhumaines qui distinguent les dieux et les déesses helléniques. En même temps se pose le problème de la destinée humaine. L'épopée ionienne, surtout les poèmes homériques, jouent dans cette œuvre un rôle prépondérant. Bientôt une influence nouvelle s'exerce sur la mythologie et la religion grecque : au VIe siècle le mysticisme orphique a pénétré profondément certains cultes.

Ainsi s'est créé le monde divin des Grecs, monde multiple, où survivent des éléments primitifs, où des divinités locales, témoins d'un passé très lointain, coudoient des abstractions divinisées ; où la puissance créatrice n'est jamais épuisée. C'est ce moment, dans l'évolution de la religion grecque, que Gruppe a choisi pour étudier les principales divinités du panthéon hellénique : Zeus, Héra, Poseidon, Déméter, Perséphone et Hadès, Pallas, Athéna, Apollon, Artémis, Hephaistos, Hermès, Aphrodite, Arès, Pan, les Satyres, les Silènes, Hestia, Dionysos, Asklepios. Pour chaque dieu et pour chaque déesse, il indique quelle en est à ses yeux la signification originelle ; comment cette signification se transforma à l'époque crétoise et eubéo-béotienne, c'est-à-dire à l'âge où les conceptions chthoniennes furent prédominantes ; puis comment se créa la légende proprement mythique de la divinité ; quelle place tient la divinité dans les théogonies ; quels rapports lui furent attribués par les Grecs avec leurs institutions sociales, politiques et militaires ; enfin quel type lui a été donné par les arts plastiques.

La troisième et dernière section expose la décadence de la religion grecque, *die Auflösung der griechischen Religion*. Cette décadence fut produite par des causes internes et par l'action d'éléments extérieurs. La plus efficiente des causes internes doit être cherchée dans les progrès du scepticisme, d'un double scepticisme, le scepticisme purement destructeur des impies et des athées, le scepticisme rationaliste des écoles philosophiques. Parmi les éléments extérieurs, qui contribuèrent le plus à dénaturer et à détruire la religion des Hellènes, il faut citer au premier rang l'influence des cultes et des conceptions religieuses de l'Orient. A cette influence sont dus à la fois le néo-mysticisme et la théosophie des premiers siècles de l'ère chrétienne ; le progrès des cultes rendus aux maîtres du monde, Lagides, Séleucides, Attalides, puis empereurs romains ; la faveur croissante qui s'attacha aux divinités et aux rites originaires de l'Égypte, de la Syrie, de l'Asie Mineure, même de la Chaldée et de l'Iran. Les grands sanctuaires nationaux furent abandonnés ; les cultes publics d'autrefois furent délaissés, et l'antique

religion n'opposa guère de résistance à la foi nouvelle, au christianisme. Les ennemis redoutables contre lesquels le Christ eut à lutter furent moins Apollon, Aphrodite ou Zeus, qu'Isis, Cybèle et Mithra.

⁂

Telle est, bien imparfaitement résumée, l'œuvre d'O. Gruppe. Il serait puéril de chicaner l'auteur d'un tel monument sur les détails. Ce qu'il faut louer, ce que nous tenons à mettre en lumière, c'est la maîtrise d'une pensée admirablement lucide, qui a suivi sans défaillance d'un bout à l'autre la voie qu'elle s'était tracée ; c'est la rectitude inébranlable avec laquelle ce savant a labouré le vaste champ qu'il s'était proposé de défricher ; c'est enfin et surtout l'infinie conscience avec laquelle l'ouvrage a été composé et qui lui donne, pour tous les historiens de l'antiquité, un prix inestimable.

J. Toutain.

W. H. Roscher. — **Enneadische Studien**. In-4°, 170 p. Extrait du t. XXVI des « Abhandlungen » de l'Académie de Saxe. — Leipzig, Teubner, 1907.

Le quatrième mémoire de M. R. repose sur le même principe que les précédents : le mois lunaire aurait été la première division du temps ; comme il se laisse diviser en trois ennéades, le chiffre 9 aurait pris un caractère sacré ; une fois revêtu de ce caractère, il se serait imposé dans tous les ordres de connaissance. Il aurait eu à lutter contre la concurrence de l'hebdomade, qui est à peu près le quart du mois lunaire, comme l'ennéade en est le tiers ; c'est assez tard, vers le ve siècle seulement, que les systèmes décimaux et duodécimaux, systèmes purement rationalistes et scientifiques, ont commencé à s'établir ; mais, les systèmes antérieurs étaient si bien enracinés que, dans toute l'antiquité, c'est le 7, le 3 et le 9 qui ont joué le rôle que jouent aujourd'hui le 5 ou le 6, le 10 ou le 12. — C'est à la recherche des ennéades dans cinq ordres de faits et à leur classification qu'est consacré ce mémoire, qui sera le dernier de ceux où M. R. a réparti la prodigieuse quantité de textes qu'il a recueillis sur ce sujet : 1° les ennéades dans les cultes et les mythes et leur concurrence avec les hebdomades ; 2° les ennéades dans l'Épopée : elles sont beaucoup plus nombreuses que les hebdomades ; elles portent principalement sur les banquets, les funérailles ; les

jeûnes, les colères des dieux, les races et les âges des hommes, les groupes de personnages divins ou humains, etc. ; 3° les ennéades chez les Orphiques : elles y prédominent parce qu'elles prédominent déjà dans les deux principales sources de l'Orphisme, les cultes d'Apollon et de Dionysos, les poèmes hésiodiques ; la neuvaine, sous le nom de *kourêtis* ou *korê*, devient le nombre sacré d'après Pythagore, qui aurait reçu sa doctrine dans les 27 jours passés à la grotte de l'Ida et d'après Epiménide, son maître, qui aurait dormi 54 ans dans la même grotte et qui aurait vécu comme lui 90 ans ; les Pythagoriciens contribuent puissamment à mettre l'ennéade en honneur dans le domaine des sciences ; 4° dans les œuvres médicales de l'École d'Hippocrate l'ennéade, mise en honneur par l'école orphico-pythagoricienne, ne parvient pas à l'emporter sur l'hebdomade que soutiennent les influences sémitiques ; enfin, le rationalisme grec fait triompher le système décadaire dans la médecine véritablement scientifique, abandonnant à l'astrologie et à la magie les spéculations sur les 7 et les 9 ; 5° ce sont aussi les influences orphico-pythagoriciennes qui assurent son rôle à l'ennéade dans les philosophies stoïcienne et platonicienne ; la grande vogue à la fois des néo-pythagoriciens et des mages « chaldéens » dans les premiers siècles de notre ère entraîne un renouveau des doctrines novénaires. On entrevoit ainsi l'évolution générale de l'ennéade en Grèce ; mais les raisons qui l'amènent à prévaloir sur l'hebdomade, puis à céder devant la décade, n'apparaissent pas nettement. M. R. croit fournir une explication suffisante en remarquant que le mois de 28 jours (4×7) a reculé devant celui de 27 jours (3×9), puis, que l'un et l'autre ont succombé devant celui de 30 jours (3×10). Mais l'antériorité du mois de 28 jours sur celui de 27 est une pure supposition et les mois de 28 jours sont toujours restés mêlés à ceux de 30. Aussi y aurait-il eu lieu d'insister au moins sur deux autres points de vue : 1° dans la prépondérance du système septénaire dans certaines parties de l'Épopée, ne doit-on pas chercher une influence sémitique comme celle dont V. Bérard a cru reconnaître les traces dans tout ce qui touche à la géographie homérique? 2° dans certaines divisions politiques et sociales où l'on trouve des multiples de 3 et de 9 ne faut-il pas chercher la conséquence de faits d'histoire très ancienne, tels que les 3 *phylai* entre lesquelles se divise chaque peuplade dorienne, les 3 *trittyes* et les 12 *naucraries* que comprend la tribu attique primitive etc. ?[1]

1. C'est l'interprétation que M. Glotz a très heureusement appliquée à la

Quoi qu'il en soit, par l'incroyable masse des faits colligés, ces quatre mémoires, pourvus d'excellents index, resteront les ouvrages fondamen-

Phaeacie d'Homère (*Études sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, 1906). Comme dans mon précédent compte-rendu (*Rev. Hist. Rel.*, 1906, p. 474), je signalerai ici quelques faits qui me paraissent avoir échappé à M. R. Parmi les faits rituels et liturgiques : les 9 sommations faites aux ombres lors des *Lemuria* (Ovid. *Fasti*, V, 443) ; les 7 coups donnés aux *pharmakoi* des *Thargélia* (Tzetzès, *Chil.* 23, 730) ; les 3 gâteaux des espèces dites *liba*, *popana* et *phtois* qu'on offre aux Jeux séculaires à chacune des 3 Ilythies (*Eph. Ep.*, 1892, p. 258) ; les 7 jours que durent les *Mysia* (Paus. VII, 27, 9) ; les 7 jours où la victime expiatoire reste excommuniée avant d'être lapidée aux *Thargélia* d'Abdère (Schol. Ovid. *Ibis*, 465) ; les 27 taureaux offerts, à Kos, à Zeus Polieus (*Sylloge*, 610) ; les 14 Thessaliens qui vont sacrifier annuellement sur la tombe d'Achille (Philostr. *Heroicus*, p. 208) ; les 9 nuits de chasteté exigées des femmes qui veulent participer aux fêtes de Cérès (Ovid. *Met.*, X, 434) ; les chœurs de 7 garçons et 7 filles aux fêtes d'Apollon à Sicyone (Paus. II, 7, 7) : les 7 et les 10 dans les interdictions religieuses de la fondation de Xanthos (*CIA*, III, 73) ; les fêtes d'Artémis à Antioche commencent le 7 Artémision (Libanios, *ad Art.*, I, p. 236 R.) ; les rois de Sparte sacrifient à Apollon le 1er et le 7 de chaque mois (Hérodot. VI, 57). — Parmi les faits d'ordre mythique et légendaire :

Les 9 filles d'Asopos (*Berlinerklassikertexte*, V, 1907, n. 14) ; le serpent Echidna qui engendre Τρίτῳ ἔτει τρία τίκτει (*ibid.*, p. 34) ; les 18 ans que les Magnètes attendent en Crète l'oracle d'Apollon (Kern, *Die Gründungssage v. Magnesia*, 1894) ; les Théréens, pour n'avoir pas obéi à l'oracle, frappés d'une sécheresse de 7 ans au terme de laquelle les colons se décident à partir des 7 localités de l'île (Hérod. IV, 150) ; les 7 villes, les 7 vierges, les 7 Muses de Lesbos (Tümpel, *Philologus*, 1880, p. 99) ; les 7 Hypostases de Diane dans le *parthéneion* d'Alkman ; les 7 jours des lectisternes romains, les 7 rois, les 7 Vestales (au moins est-ce le chiffre qu'on donnait à la fin de l'Empire ; voir *Expositio totius Mundi*, 446, *ed.* Lumbroso). — Comme proverbes ou superstitions populaires : le dicton attribué à Tirésias qui aurait été femme pendant 7 ans : ἐνναπλάσιον ἡ γυνὴ τοῦ ἀνδρὸς ἥδεται (*Schol. Dial. Meretr.*, 5, 4 ; *Dial. Mort.*, 28, 3) ; le *graffito* d'un plaisant sur un tour de Milet : [illegible] (*Sitz. ber. Berl. Ak.* 1906, 257) ; les 9 ans que restent loups-garous ceux qui ont mangé de la chair humaine aux *Lykaia* (Paus. VIII, 2, 6. Plin., VIII, 34) ; la ligature à 27 tours qui doit guérir Scylla de sa folie amoureuse (*Ciris*, 375). — Parmi les faits qui n'ont rien de proprement religieux, l'influence du 7 et du 9 se reconnaît encore dans :

Les 9000 ans auxquelles Platon reporte l'Atlantide (*Critias*, 108 E) ; les 3 Parques inventent 7 lettres auxquelles Palamède en ajoute 11 (total 18 = 9 × 2, Hygin. *Fab.* 277, 31) ; les 7 inventions qu'auraient faites les Athéniens (Ælian. *Hist. Var.*, III, 38) ; les 7 somatophylaques d'Alexandre, les 9 *agrétai* de Kos, les 7 épistates d'Éleusis (*CIA*, II, 5, 767 b) ; les 7 juges de Gortyne (*Journ. Amer. Arch.*, 1897, n. 19) ; l'invasion des Héraklides 18 ans après la guerre de

taux pour toutes les études sur les hebdomades et les ennéades dans l'antiquité classique. Déjà F. Hehn a poursuivi les mêmes recherches dans le monde sémitique (*Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und Juden*, Leipzig, 1907) et J. Loth dans le monde celtique (*Revue celtique*, 1904, p. 113). Qu'elles soient bientôt reprises dans le domaine des études iraniennes indiennes, germaniques, etc., c'est le vœu que M. Roscher formule à la fin de son ouvrage et auquel on ne peut que s'associer en le félicitant d'avoir ouvert la voie.

A. J. Reinach.

Edv. Rein. — **Aiakos in der Unterwelt. Sagengeschichtliche Untersuchungen ueber Aiakos.** — Deux mémoires extraits des *Acta societatis Scientiarum Fennicae*, t. XXXII, 39 et 49 p. In-4°. — Helsingfors, 1907.

Æaque est généralement connu comme juge infernal en compagnie de ses frères Minos et Rhadamanthe. M. Rein, dans une première dissertation (*De Aeaco quaest. mythol.*, Helsingfors, 1903) s'est attaché à montrer comment s'était faite l'association de ces trois demi-dieux d'o-

Troie (Thuc. I, 12); le *septimo die* auquel Quinte-Curce (X, 10, 9) place l'ensevelissement d'Alexandre tandis qu'Ælien indique avec raison 30 jours (*Hist. Var.*, XII, 64); les 7 années de règne d'Egisthe et les 70 d'Oreste (Velleius, I, 1); les 9 jours mis par Annibal à franchir les Alpes (Liv. XXI, 35; Polyb. III, 53); les 7 arpents que mesure la ferme de Cincinnatus, de Regulus, de Fabius Cunctator, etc.; à la liste des enfants nés au 7e mois, ajoutez Corbulon (Pline, VI, 8; VII, 4). Enfin M. R. a négligé l'important article de E. Wölfflin (*Archiv. f. lat. Lexicogr.*, IX, p. 350) qui cherche à montrer que le 9 est indigène à Rome; que le 7 y est venu par l'influence grecque, notamment par Aristidès de Samos auquel Varron devrait sa théorie de l'hebdomade; que cette influence y fut renforcée par les orientaux et les judéo-chrétiens avec leur doctrine des 7 péchés capitaux qui serait en corrélation avec celle des 7 planètes (Reitzenstein, *Poimandres*, p. 232, Maass, *Tagesgötter*, p. 33) et que connaît déjà Horace (*Ep.* I, 1, 33) ou avec le rôle que jouent dans les livres sibyllins les 7 lettres de σταυρός ou les 27 l. de la formule ΙΧΘΥΣ (Geffcken, *Oracula Sibyllina*, 1902, p. 144); d'ailleurs, M. R. ne semble pas avoir compris dans ses recherches les phénomènes d'*isopsephie* et d'interprétation numérale des lettres (Perdrizet, *Revue des Etudes Grecques*, 1904, p. 350; W. Schultz, *Memnon*, 1908).

rigine si diverse. Dans ce nouveau travail, il passe au crible d'une critique sévère les titres d'Æaque à figurer parmi les juges de l'enfer.

La tradition serait d'origine orphique et le héros éginète n'apparaîtrait pas dans ses fonctions de juge avant Platon. Son rôle primitif dans l'Enfer était celui de portier ou de porte-clef. Sa promotion à une plus haute charge est peut-être un résultat de la thalassocratie éginète du VIIe siècle. C'est à cette époque que seraient nées pareillement diverses légendes auxquelles on a cherché à tort des origines très anciennes : les prières d'Æaque, au sommet du mont Hellenion d'Égine, faisant cesser une sécheresse qui désolait la Grèce ; ses fils répétant un prodige semblable ; les rois de l'Hellade reconnaissant son hégémonie comme celle du plus juste des princes ; Æaque décidant en arbitre une querelle entre Skiron et Nisos ; appelé même à se prononcer entre les dieux ; inventant enfin l'or et l'argent — simple souvenir de la prépondérance de la monnaie éginète au VIIe siècle —. Toutes ces légendes auraient reçu leur forme définitive à Égine. Beaucoup, d'ailleurs, s'étaient, peut-être, déjà ébauchées au sein des populations locro-thessaliennes auxquelles Æaque semble appartenir originairement. C'est à ces traditions plus anciennes que M. R., tout en en reconnaissant l'importance, ne me semble pas faire une part suffisante. Ainsi, je continue à croire, avec K. O. Müller, que Æaque est venu d'Épire comme hypostase du Zeus Panhellenios qui devait avoir à Égine un culte dérivé de celui de Dodone ; et, avec Gruppe, que, si l'on parle d'Æaque comme collaborateur d'Apollon dans la construction des murs de Troie, c'est parce que la ville doit son nom d'Ilion à une colonie lélège qui adorait un proto-Apollon dont les vocables étaient à la fois Ileus-Oileus et Aias-Aiakos.

A. J. Reinach.

H. J. Holtzmann. — **Das messianische Bewusstsein Jesu** — Tubinge, J. C. B. Mohr, 1907, 1 vol. grand in-8, VII et 100 pages.

Parmi tous les problèmes difficiles qui se rapportent aux origines chrétiennes, celui qui concerne la personne de Jésus lui-même présente des difficultés toutes particulières. Et touchant ce problème cardinal, la question de la conscience messianique de Jésus est la plus controversée et résolue dans les sens les plus divers ou opposés même. C'est précisément cette question d'une importance majeure, la clef du minis-

tère de Jésus, qui est le sujet de la publication que nous annonçons. Elle est traitée de main de maître, comme tout ce qui sort de la plume si féconde de l'auteur. On sait qu'il est l'un des savants les mieux versés dans la matière. Il a étudié tous les écrits de quelque importance qui y ont trait et il y renvoie partout où il y a lieu de le faire. Quiconque s'occupe de la vie de Jésus et, en particulier, de sa messianité, trouvera donc, dans cette monographie, une des meilleures sources de renseignement. L'auteur y pèse d'ailleurs, avec autant de prudence que de compétence, le pour et le contre des différentes opinions prises en considération.

M. Holtzmann commence par exposer le courant sceptique sur la messianité de Jésus, qui paraît déjà dans quelques ouvrages plus anciens, mais qui est surtout accentué dans une série de publications récentes. D'après les partisans de ce courant, Jésus n'a pas ou pas sûrement cru lui-même être le Messie, les premiers chrétiens seulement lui ayant prêté cette foi; ou bien il n'a accepté le titre de Messie qu'à son corps défendant; ou encore ce titre juif, accepté par lui, ne cadre guère avec ses propres vues, bien supérieures au judaïsme; ou enfin ce titre ne fait qu'obscurcir la personne et la pensée de Jésus, et c'est un corps étranger dans la foi chrétienne, dont il faut la débarrasser. En opposition à ce point de vue, d'autres, plus ou moins fidèles à l'opinion traditionnelle, soutiennent que le christianisme lui-même subsistera ou croulera avec la messianité de Jésus.

Beaucoup de théologiens modernes n'ont pas non plus cru pouvoir éliminer la messianité de l'image de Jésus, tout en l'envisageant de différentes manières. Suivant les uns, Jésus a conservé une large part de judaïsme et s'est aussi appliqué l'idée messianique traditionnelle, abstraction faite de la tendance guerrière qu'elle revêtait. Il aurait donc spiritualisé cette idée dans quelque mesure, d'autant plus qu'au sein du judaïsme déjà on le faisait. Ainsi on a pensé que le simple Baptiste pourrait être le Messie (Luc. III, 15; Jean, I, 19 s.); ou bien on se représentait le Messie comme un second Moïse (Jean, I, 21; VI, 14 s. Comp. Deut., XVIII, 15). Selon d'autres, Jésus n'a pas cru être le Messie effectif de son vivant déjà, mais espérait le devenir dans la suite. Ils peuvent s'appuyer sur des textes comme Marc, IX, 1 et Rom., I, 4. D'après cette opinion, Jésus ne serait devenu le Christ que par sa résurrection (Act., II, 36).

Merx repousse tous ces essais comme des compromis inacceptables, les Évangiles renfermant des déclarations d'après lesquelles Jésus ne

fut et ne voulut être le Messie dans aucun sens. Holtzmann examine de plus près les critiques de Merx et les trouve insuffisantes. Il lui répond surtout avec raison que les apôtres ne seraient jamais arrivés à la conviction que Jésus était ressuscité, s'il s'était conduit en simple docteur ou prophète; que cette conviction est le produit de leur foi messianique et que celle-ci ne s'explique que si Jésus lui-même avait cru être le Messie. Jésus s'est assurément conduit comme docteur et prophète. Mais pour être le vrai conducteur de son peuple, il a dû faire un pas de plus et accepter le titre de Messie. De nombreux traits de nos Évangiles ne laissent subsister aucun doute à ce sujet. Mais il est plus difficile de dire au juste quand Jésus a réellement eu conscience de sa messianité et comment il l'a conçue.

Il est certain que Jésus a cru être le Messie à partir d'un certain moment et que cette conviction lui a coûté la vie. Mais comment sa mort n'a-t-elle pas compromis la foi messianique chez lui et ses disciples? C'est grâce au titre de Fils de l'homme, adopté par Jésus. La notion du Père céleste, celle du royaume de Dieu et celle du Fils de l'homme, sont issues de la conscience religieuse de Jésus et sont intimement unies. Le titre de Fils de l'homme est le problème fondamental de la vie de Jésus, mais un problème bien difficile à résoudre. Au lieu de se livrer à une controverse sans fin sur le sens plus humain ou plus messianique de ce titre, en se laissant guider par quelques textes isolés qui permettent le doute, il faut partir de ceux, plus nombreux, qui sont comme des blocs erratiques dans nos Évangiles, qui sont principalement inspirés par Dan., VII, 13 et qui ont un caractère eschatologique indéniable. Il ne faut pas non plus suivre de préférence le premier Évangile, comme on l'a fait trop souvent; car il y règne à ce sujet une très grande confusion.

Mais autant Holtzmann reconnait le caractère eschatologique du titre messianique que Jésus s'est donné et de la tendance générale de son ministère, autant il s'élève énergiquement contre ceux qui prétendent que l'eschatologie absorbe tout dans ce ministère, et qui ne voient en Jésus qu'un esprit fantastique, qui s'est laissé dominer et égarer par une chimère. D'un autre côté, il trouve peu historique l'image moderne que beaucoup se font de Jésus, en méconnaissant trop le caractère eschatologique de sa messianité et de sa notion du royaume de Dieu, pour lui attribuer un messianisme purement moral, traversé d'une haute spiritualité. D'après lui, Jésus n'a accepté le titre messianique, emprunté à l'apocalypse de Daniel, que vers la fin de son ministère, à partir de la

scène de Césarée de Philippe. Il a donc commencé par avoir conscience de sa filialité divine et par sentir que le Père céleste lui avait confié une mission auprès de son peuple, pour le ramener de ses égarements et le conduire au salut. Plus tard seulement, quand de tristes expériences lui avaient fait comprendre que son rôle de prophète lui attirerait le triste sort de beaucoup d'autres prophètes, persécutés avant lui, il a été obligé de ne plus attendre le royaume de Dieu et l'apparition du Messie que dans l'avenir. Mais alors il adopta un titre messianique qui était le plus exempt de l'idée d'une royauté nationale, qui lui permettait de se considérer comme le Messie sans se conduire en Fils de David. Il pensait être un simple Messie futur et abandonnait humblement à Dieu le soin de manifester cette messianité quand et comme il le jugerait bon.

M. Holtzmann arrive ainsi à la conclusion que nous modernes, nous ne pouvons plus accorder à la messianité de Jésus, sous la forme du Fils de l'homme, l'importance majeure, mais plutôt au sentiment que Jésus a eu de sa filialité divine, sentiment qui peut et doit être celui de tous les hommes. C'était là son expérience intime et capitale, dont la conscience messianique n'a été qu'un dérivé. Celle-là nous reste et nous restera, même si celle-ci est compromise. Le messianisme n'a été que la forme traditionnelle de la pensée de Jésus, qui lui est venue du dehors. Le sentiment de sa filialité était l'élément nouveau et supérieur, mais qui a dû s'envelopper dans les formes du temps pour être compréhensible. De même que Jean-Baptiste a été prophète et plus que prophète, de même Jésus a dû être le Messie, tout en étant plus que lui.

C. Piepenbring.

Johannes Haller. — **Die Quellen zur Geschichte der Entstehung des Kirchenstaates**. Petit in-8, XVI, 260 p. et 1 carte. — Leipzig, Teubner, 1907.

Quiconque s'est occupé des origines des États de l'Église sait les difficultés que l'on éprouve par l'obligation de manier les lourds volumes du *Liber Pontificalis* et des *Monumenta Germaniae*. Aussi est-ce une idée très heureuse qu'ont eue les éditeurs de cette nouvelle *Quellensammlung zur deutschen Geschichte* d'ouvrir leur collection par un fascicule de format et d'impression très commodes contenant toutes les pièces essentielles : les *vitae* de Grégoire II, Grégoire III, Zacharie, Étienne II, Paul,

Etienne III, Hadrien ; les passages du l. vi de Paul Diacre relatifs aux rapports de Liutprand, de Charles Martel et de Grégoire ; ceux de la Chronique de Benoît de St-André du Soracte relatifs à Astolf, Pépin et Zacharie; ceux du Continuateur de Frédégaire sur le voyage en France d'Etienne II, la *Nota de unctione Pipini* relatant l'onction de Pépin par Etienne en 768, les passages des *Annales Laureshamenses Petaviani* et des *Annales regni Francorum* concernant les relations des rois francs avec la papauté de 754 à 786 ; les pages du *Chronicon Moissacense* touchant les voyages de Pépin en Italie et ceux de la *Vita Caroli* d'*Einhard* relatifs à ceux de Charlemagne ; 99 pièces du *Codex Carolinus*, lettres des papes aux rois francs chronologiquement classées, plus 8 autres lettres de la même série provenant d'autres sources ; le *Pactum confirmationis* par lequel Louis I, en 817, confirme au Saint-Siège les donations de Charlemagne. Bien que la pièce ne soit connue que par les recueils de Canons de l'époque de Grégoire VII, M. H. la considère comme la première pièce authentique sur laquelle s'appuient la prétention du Saint-Siège. Comme il imprime à la suite la *Donation de Constantin*, on regrettera qu'il n'ait pas ajouté les autres faux célèbres dont l'un, le *Fragmentum Fantuzzianum*, contient peut-être quelques parties empruntées à l'acte passé à Quiersy en 754 entre Etienne II et Pépin. — La valeur pédagogique de cet excellent recueil de textes eût été singulièrement augmentée, si l'éditeur, au lieu de se borner à une notice érudite sur les sources qu'il a extraites et à une bibliographie (où l'on s'étonne de ne pas trouver les noms de P. Favre, de Gregorovius, de Crivellucci et de Doellinger), avait accompagné de notes explicatives les passages les plus importants de ces pièces originales.

A. J. Reinach.

Karl Vollers. — **Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange.** 8, 199 pages. — Iéna, 1907, Diederichs.

M. K. Vollers a fait son livre « pour les esprits chercheurs et curieux, qui sont cultivés et qui pensent ». Un écrivain ne saurait se proposer un public plus digne d'intérêt. Le meilleur éloge qu'on puisse faire de ce volume, c'est d'exprimer le vœu qu'il aille à son adresse. Les lecteurs les plus exigeants y trouveront amplement de quoi alimenter leurs réflexions et satisfaire leur désir de savoir.

Il ne faut pas, il est vrai, que, sur la foi du titre, ils y cherchent une

exposition justement équilibrée des trois grandes religions qu'on est convenu d'appeler universelles. Un coup d'œil jeté sur la table des matières les fera revenir de cette erreur. Ils y constateront que le bouddhisme remplit à peine 22 pages, alors qu'il y en a 21 pour la religion des Perses, et 38 pour celle de l'Ancien Testament. Quant à l'Islam, il est expédié en sept pages, une parcimonie d'autant plus inattendue que l'Arabie est, comme on sait, l'objet ordinaire des travaux du distingué professeur d'Iéna.

En réalité, M. V. ne s'est nullement proposé de refaire les cinq leçons où Kuenen, opposant les religions universelles aux religions populaires, avait, devant les auditeurs des conférences Hibbert, exposé avec quelque détail l'Islam, le christianisme et le bouddhisme. Ce qui donne à son livre une forte unité, c'est que tous les chapitres, ou peu s'en faut, gravitent autour d'une même question. M. V. a voulu reconnaître et suivre dans les religions du monde sémitique et celles du monde aryen l'origine et le développement des idées qui ont concouru à la formation du christianisme. Estimant que le christianisme primitif repose essentiellement sur deux colonnes, l'espérance messianique, d'une part, et de l'autre, la croyance en un dieu enlevé à la fleur de l'âge par une mort violente, pleuré par les femmes et revenant bientôt à la vie, il a relevé soigneusement, dans les religions de l'Asie antérieure, les antécédents de l'une et l'autre notion, et montré que, si la première est juive, le dogme de la résurrection est d'origine aryenne.

On comprend dès lors que l'auteur ait fait une place relativement large aux religions des Babyloniens, du peuple hébreu, des Iraniens, des Anatoliens; et qu'il ait à l'occasion dirigé ses regards du côté des Grecs et même des Romains. Les uns plus, les autres moins, tous ces peuples, en effet, ont contribué à la formation de la plus ancienne doctrine chrétienne. De Babylone vient, par exemple, la manière dont on s'est représenté les relations du Père et du Fils. La Judée a fourni l'idée messianique. A l'influence directe des Perses, le christianisme doit l'attente de la fin du monde, la distinction tranchée d'un monde visible et d'un monde invisible, d'un royaume de la lumière et d'un royaume des ténèbres, d'une armée céleste et d'une armée infernale. C'est dans l'Asie Mineure que s'est élaborée pour la première fois, avec la notion d'un dieu qui meurt et qui ressuscite, l'opposition radicale du corps et de l'âme. « Aux mystères de la Grèce, nous devons les idées d'expiation, de salut, de seconde naissance, de l'union avec le divin, d'une vie éternelle et bienheureuse. »

Si l'Égypte a été presque complètement laissée de côté, c'est que le christianisme n'a rien reçu d'elle directement, et à peu près rien[1] indirectement. Si l'Islam lui-même ne trouve guère son compte dans le livre de M. V., c'est qu'il n'apporte pas beaucoup de lumière sur la question qui préoccupe avant tout l'auteur. Le bouddhisme, au contraire, a mérité d'être pris en considération, d'abord parce qu'on constate toujours plus l'influence exercée par l'Inde sur le christianisme; en outre, parce que le bouddhisme nous montre à merveille comment une religion universelle peut se former par l'agglomération d'idées préexistantes.

De la définition qu'il donne des religions « universelles », M. V. a écarté un caractère auquel on était accoutumé jusqu'ici à donner une certaine importance. Ne semblait-il pas que ces religions avaient ceci de commun d'avoir eu pour fondateurs des personnalités religieuses fortement accusées? Mais non; le christianisme s'explique tout entier sans qu'on ait besoin de faire intervenir dans ses origines un initiateur, un génie d'une puissante originalité (p. 177). M. V. va même jusqu'à déclarer qu'à la différence du Christ, l'image d'un Mahomet ou d'un Bouddha nous a été transmise, idéalisée sans doute, par les sources littéraires[2] (p. 162). Passe pour Mahomet qui a vécu dans la pleine lumière de l'histoire. Mais le Bouddha? Que pense M. Senart d'une affirmation aussi audacieuse?

A l'appui de sa thèse, M. V. fait observer que, par leur nature et par leur date, les Évangiles ne peuvent avoir plus de valeur documentaire que n'en ont, à propos de Mahomet, les recueils de traditions souvent suspectes auxquelles on donne le nom de hadith. Il faut, il est vrai, mettre à part le témoignage de Paul. Cinq ans environ après la mort du Christ, Paul parle de la résurrection comme d'un fait constant; il déclare même que « si Christ n'est pas ressuscité, vaine est notre prédication, vaine votre foi ». Sans doute. Mais ce témoignage ne suffit pas à combler l'hiatus existant entre l'événement et la relation qu'on en a faite. Paul n'a pas été un témoin oculaire. De plus, c'était un visionnaire. Enfin, il était pénétré d'idées venues d'Anatolie. Il se peut, par consé-

1) A peu près, car l'Égypte pourrait bien avoir donné naissance à l'importante idée que la destinée du dieu est comme la garantie de la destinée du fidèle : la résurrection du dieu autorise chez l'homme l'espérance d'une vie future.

2) Nous connaîtrions « historiquement » le père, la mère et la sœur du Bouddha (p. 106). La sœur? L'auteur a sans doute voulu dire la sœur de sa mère.

quent, que les vagues récits qui circulaient dans la communauté primitive sur les apparitions du Christ aient pour la première fois pris corps et consistance dans l'esprit de cet apôtre.

A ce vigoureux effort fait en vue d'éliminer, dans l'explication du christianisme, l'influence décisive d'une puissante personnalité, on reconnaît bien vite la tendance évolutionniste de l'auteur. M. Vollers ne veut pas être seulement historien ; il applique, dit-il, la méthode historico-comparative (p. 123). De là, une certaine complaisance à établir entre deux religions différentes des parallèles, dont on ne saisit pas toujours l'opportunité[1]. De là, aussi, cette déclaration assez contestable que l'on ne peut comprendre l'essence de la religion que si l'on remonte avant tout à ses commencements (p. 12) ; ce qui équivaut à supposer que tout le développement ultérieur de la religion est déjà contenu dans son premier germe. De là, enfin, l'idée qu'on peut conclure d'un état postérieur d'une religion donnée à un état antérieur de cette religion ; même, — s'il s'agit de deux religions dont l'une est créancière, l'autre débitrice —, que la direction prise par la seconde nous renseigne indirectement sur l'esprit qui régnait dans la première. Un exemple frappant de cette manière de raisonner, c'est quand M. V., constatant d'une part l'influence religieuse exercée par la Babylonie sur la Perse, d'autre part, la tendance essentiellement morale du mazdéisme, infère que ce même caractère a certainement appartenu à la religion babylonienne, alors que nos sources ne nous autorisent point à le lui attribuer (p. 92).

Mais une réserve plus nécessaire encore porte sur la thèse principale de l'auteur. Est-il bien sûr que le christianisme se trouvera tout entier expliqué, quand on aura pu rattacher à d'autres systèmes religieux tous les éléments qui sont entrés dans sa formation ? Suffit-il, pour qu'on comprenne ses rapides succès, de dire qu'étant à la fois, et à cause de ses multiples origines, « religion de la loi et religion de la liberté, juif et non juif, monothéiste et trithéiste, ascétique et indulgent dans sa morale, mystique et rationaliste, individualiste et socialiste, populaire et philosophique, monarchiste et démocratique », il a pu, grâce à la variété de ses nuances chatoyantes, gagner un nombre toujours plus grand d'adeptes ? Le problème est évidemment plus complexe que ne semble le croire M. V. On sait qu'il se pose dans les mêmes termes pour le bouddhisme : on arriverait à démontrer qu'il n'y a rien eu d'original dans la doctrine et dans la discipline bouddhiques ; il n'en resterait pas

1) Voir, par exemple, pages 27, 30, 100, etc.

moins que le bouddhisme apparaîtrait encore dans l'histoire de l'Inde comme un fait nouveau, ayant son caractère propre. C'est la même impression que fait le christianisme. De part et d'autre, il a dû y avoir quelque chose qui a renouvelé radicalement, transfiguré ces emprunts mêmes dont on reconnaît toujours plus l'existence. Cet élément primaire, qui a donné à tout le composé son originalité et sa puissance religieuse, n'est-il pas probable qu'il faut le chercher, sinon dans la personnalité historique du fondateur, du moins dans la manière dont cette personnalité, réelle ou fictive, a agi sur le cœur et l'imagination des fidèles ?

J'ai insisté, comme c'était mon devoir, sur les parties qui me paraissaient surtout contestables dans le livre de M. Vollers. Mais ce ne serait pas rendre pleine justice à son œuvre que de ne pas avertir les lecteurs qu'ils y trouveront un grand nombre de pages vraiment remarquables pour la condensation claire et forte de l'exposition. Je leur recommande en particulier le beau chapitre sur la religion de l'Ancien Testament[1]. D'une manière générale, et quelle que soit la position qu'ils prennent à l'endroit de la thèse principale soutenue par l'auteur, ils seront obligés de rendre hommage à la façon calme et objective avec laquelle sont abordées des questions souvent délicates, et de remercier l'auteur pour tant de suggestions qu'ils lui devront.

PAUL OLTRAMARE.

1) M. V. est un sémitisant dont les travaux sont fort appréciés des spécialistes. Il est évidemment moins bien renseigné sur les religions du monde aryen. Je ne veux pas le chicaner à propos de certaines transcriptions de noms indiens. Mais je dois l'avertir que le chien n'est pas en général considéré comme sacré par les Hindous (p. 98); que le mot Çâkta désigne non pas l'épouse, mais certains adorateurs de Çiva (p. 119); que le soleil n'est pas un Asura, mais un Aditya; que ce sont très probablement les Çivaïtes, et non pas les bouddhistes qui ont inventé le rosaire (p. 115); qu'il y a quelque exagération à dire qu'Açoka a fait de son royaume un état bouddhique modèle (p. 116). — M. V. met la croyance à la métempsycose en relation avec le totémisme; cette origine n'est probable, en tout cas, ni pour l'Inde, ni pour la Grèce. Le fétichisme africain serait la croyance que l'homme peut contraindre le Dieu à lui donner ce qu'il désire; est-ce là vraiment *définir* cette forme de la religion?

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Frédéric Macler. — **Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens.** 1 vol. in-8° de xxx-204 p. et 5 pl. — Paris, Leroux, 1908. — Ce catalogue d'une littérature presque exclusivement religieuse rendra de grands services aux spécialistes. Une introduction de trente pages retrace l'historique de la collection. Les plus anciennes acquisitions remontent au xvi° siècle, mais le fonds principal provient de la mission confiée à l'abbé Sevin, sous Louis XV. Cinq planches donnent de bons spécimens des diverses écritures arméniennes.

R. D.

H. Nissen. — **Orientation. Studien zur Geschichte der Religion.** — Berlin, Weidmann, 1906-1907, 2 fasc. 8° de 260 p. (ensemble). — Les circonstances nous ont empêchés de signaler lors de son apparition les deux premiers fascicules de l'ouvrage de M. Nissen : il est encore temps de réparer cette omission ; M. N. passera probablement en revue, de son point de vue spécial, toutes les religions, et il a à peine terminé ce qui concerne la religion grecque. Nous consacrerons donc un compte-rendu d'ensemble à ce livre lorsqu'il sera achevé ou touchera à sa fin. Son titre résume à l'avance son contenu : il traite de l'orientation des temples et de tous édifices de culte, à travers les temps. Le relevé topographique, apparemment exact, qu'il fournit de chaque temple d'Égypte, des Sémites, des Grecs dans ses rapports avec le système solaire permettra d'établir des éléments nouveaux de comparaison et de critique ; et il est douteux que ce livre prudent serve à édifier encore un système d'interprétation solaire des mythologies.

W. Jones. — **Fox Texts**, publications of the American ethnological society. — Leyde, Brill, 1907, 8° de 383 p. — Recueil de documents, en majeure partie religieux, sur les Algonquins ; il renferme environ soixante récits mythiques ou textes de prières réunis sur place par M. J. La partie consacrée à l'étude comparative indispensable est malheureusement plus qu'abrégée. Les textes paraissent soigneusement traduits et immédiatement utilisables.

Edw. Lehmann. — **Mystik im Heidentum und Christentum** (trad. allemande par Mme Anna Grundtvig. — Leipzig, Teubner, 1908, 1 vol. in-12 de 166 p. — L'auteur de cet excellent petit livre est docent d'histoire des religions à Copenhague. En douze courts chapitres il étudie le mysticisme à travers

les âges et même le montre en des religions où la vulgarisation l'allait rarement chercher : il discerna la part de mysticisme authentique que contient l'extase chamanique aussi bien que la spéculation d'un maître Eckart ou l'effusion d'une sainte Thérèse. Quelques-uns de ses chapitres, en même temps qu'ils constituent de vrais prodiges de concision, sont très personnels de méthode et de groupement des faits : telles les pages sur la mystique de Luther, et celles, par où se clôt le volume, sur les rejetons du myticisme proprement religieux dans la littérature et la philosophie laïques, l'étude rapide des influences « extatiques » dans l'œuvre des grands lyriques anglais de Bunyan à R. Browning et à Charles Kingsley, dans le spinozisme de Carlyle, dans tout le mouvement romantique allemand, dans l'individualisme de Kierkegaard, etc.

Dr Paul Carus. — **The Dharma or the Religion of Enlightenment.** *An exposition of Buddhism.* — Chicago, The Open Court publishing company, 1907, pet. in-12 de 170 p. — Le Dr Paul Carus s'est fait connaître comme indianiste et comme psychologue. On ne peut nier qu'il ait trouvé l'emploi de ces deux facultés dans la mission qu'il s'est donnée depuis quelques années : aider en Occident à la plus large diffusion des idées bouddhistes d'abord, et, à un degré moindre, semble-t-il, à celle des enseignements de la sagesse chinoise. Ses petits volumes, à peine plus copieux que des tracts de propagande, sont composés dans un but de prosélytisme évident. Pourtant ils renferment des traductions d'une probité reconnue et l'histoire des religions peut en faire son profit — en attendant que les tendances représentées par ses plaquettes entrent à leur tour dans l'histoire des religions.

G. Pfannmüller. — **Jesus im Urteil der Jahrhunderte.** — Leipzig et Berlin, 1908, Teubner, in-8° de 578 p. — Ce livre ingénieux peut difficilement se définir : il contient, non certes tout ce qu'a inspiré la personne de Jésus dans la théologie, la philosophie, la littérature et l'art jusqu'à l'époque présente, mais, choisis un peu arbitrairement, les textes et les œuvres d'art qui ont paru à M. Pfannmüller le mieux caractériser l'impression que chaque époque a reçue de la tradition relative à Jésus. D'où un volume qui contient des matériaux nombreux et intéressants, mais présentés selon un plan assez déroutant. Ce n'est pas une bibliographie critique, ce n'est pas une vie de Jésus, ce n'est guère plus une histoire de l'influence de Jésus : c'est un recueil de morceaux choisis reliés par des notices historiques de l'espèce la plus dénudée. L'illustration comporte une histoire très abrégée, mais fort habile, du type iconographique de Jésus.

Prof. Dr Franz Diekamp. — **Doctrina Patrum de incarnatione Verbi.** — Münster, Aschendorff, 1907, 1 vol. gr. in-8° de xci-368 p. — Nous nous bornons à signaler cette excellente édition de ce florilège grec. M. Bonwetsch en a donné dans la *Theologische Literaturzeitung* du 12 septembre une

analyse à laquelle il sera bon de se reporter pour éclairer la lecture de la *Doctrina* et juger du travail critique réalisé par M. Diekamp. Ce texte tient compte en les condensant des contributions patientes de MM. Loofs, Serruys, Lietzmann et Schermann. Il peut être considéré comme définitif.

D. Wilh. Schmidt. — **Der Kampf um den Sinn des Lebens von Dante bis Ibsen**. — Berlin, Trowitzsch, 1907. 2 vol. in-8° de 346 et 320 p. — Ce livre n'est guère du ressort de l'histoire des religions; nous le signalons cependant bien volontiers à nos lecteurs : c'est de très estimable histoire des idées. Le choix des « representative men » est toujours arbitraire; il l'est peut-être exagérément ici : Dante n'a pas condensé ce que le moyen âge a pensé ou appris du sens de la vie : le XIIe et le XIIIe siècles ont connu des morales de moins haut vol que celles que figurent Béatrice ou Mathilde. De Dante à Milton (ce *terminus ad quem* étant lui-même contestable), les réponses intéressantes au grand problème ont afflué. Nous préférons la synthèse que propose M. Schmidt en donnant comme types de « moralistes » modernes Carlyle et Ibsen, en reconnaissant comme éléments du *self development* contemporain, à presque égales proportions, *Sartor Resartus* et *Solness le constructeur*.

Dr Franz Heinemann. — **Bibliographie nationale suisse**, fascicule 1er, Inquisition, Intolérance, Excommunication, Interdit, Mise à l'Index, Censure. — Berne, K. J. Wyss, 1908, 1 vol. in-8° de XXI-216 p. — Ce fascicule de la Bibliographie nationale suisse rédigé par le Dr Heinemann, bibliothécaire à Lucerne et professeur d'histoire de la civilisation à Zurich renferme somme toute une très grande partie de la littérature afférente à l'histoire religieuse des cantons confédérés. Dans son plan un peu singulier (Partie théorique-dogmatique — Partie historico-pratique — Partie topographique-historique) est comprise à peu près toute l'histoire de l'établissement du christianisme en Suisse, de la Réformation, de la répercussion de la guerre de Trente ans dans les cantons au point de vue cultuel, du mouvement des idées au XVIIIe siècle et, pour le XIXe siècle, de toutes les luttes politiques, et elles sont nombreuses, dans lesquelles la situation respective des deux cultes en Suisse a joué un rôle. Quant à l'histoire de l'inquisition, des excommunications, censures ecclésiastiques, censures des livres, exercice de l'index, elle représente en réalité l'essentiel des rapports entre Rome et la Confédération. C'est donc un livre précieux et qui dépasse son titre.

Abbé Thesal. — **Les origines du schisme anglican** (1507-1571). Paris, Lecoffre, 1908. 1 vol. in-12 de XVII-469 p. — Il est à regretter que ce livre d'une très réelle valeur d'érudition soit, dans ses conclusions, presque toujours faussé par l'intérêt confessionnel. M. T. qui n'ignore pas les directions générales de la civilisation anglaise au XVIe siècle, paraît vouloir écarter ce qui constitue proprement les « origines » du schisme pour n'en rete-

nir que les faits politiques, c'est-à-dire la part la moins significative dans l'étude d'une révolution religieuse. D'où la facilité avec laquelle sont passés sous silence les antécédents locaux de ce mouvement de croyances qui, au XVIe siècle, avec la collaboration restreinte des circonstances, donna à l'Angleterre sa religion particulariste ; de même est niée l'importation des idées luthériennes en Grande Bretagne, ce que le tempérament national en a retenu ou rejeté — et la réforme anglaise se trouve ainsi réduite par M. T. à n'être que l'effet mesquin des caprices d'un Henri VIII, la conclusion d'une paradoxale intrigue de cour.

A. Rébelliau. — **La Compagnie secrète du Saint-Sacrement.** Lettres du groupe parisien au groupe marseillais, 1639-1662. — Paris, H. Champion, 1908, 1 vol. in-12 de 129 p. — Cette société secrète nous était déjà connue, surtout dans son activité parisienne, par tout un groupe de travaux de MM. Charles Clair (en 1888), A. Leroux, Rabbe, Raoul Allier (dans son livre : *La Cabale des Dévots*), le P. Beauchet-Filleau et aussi M. Rebelliau lui-même (art. de la *Revue des Deux-Mondes*, 1er juillet, 1er août, 1er septembre 1903). Ces lettres du groupe parisien au groupe marseillais qui font partie d'un dossier acquis par la Bibliothèque nationale (nouv. acq. fr. in-folio, 21091) ont été classées chronologiquement par M. Rebelliau : elles vont de 1639 à 1662, toutes émanant des « supérieurs, directeurs et Compagnie du Saint-Sacrement établie à Paris » ; les unes, manuscrites, annoncent des décès de confrères ou relatent des nouvelles d'affaires spirituelles ou charitables ; les autres, imprimées, sont de simples billets de faire part de décès de confrères, mais portent des annotations ayant trait à l'histoire de la Compagnie, à des préoccupations spirituelles et à sa carrière matérielle. On y trouve l'écho de nombreux événements publics, les noms propres y fourmillent, quelques-uns déjà fort connus ou dignes de dépasser une renommée locale. L'Index en a été très soigneusement dressé par M. R. et rendra encore plus utile cette excellente édition.

E. Caird. — **Lay Sermons and Addresses.** — Glasgow, J. Maclehose, 1907, in-8° de 312 p. — Nous signalons volontiers ce livre composé de douze discours prononcés au Balliol College d'Oxford. Ils sont parmi les plus intéressants spécimens de la large éloquence universitaire anglaise, d'une philosophie qui se fait aisément edifiante. Plusieurs, sinon tous, sont des leçons de culture morale : *Freedom and Truth* (p. 21), *Spiritual Development* (p. 151) ; *The great Decision* (p. 179) ; *True Purity* (p. 205) ; *Courage* (p. 233) etc. L'idéal national y est enseigné « as an ethical ideal » et en certaines circonstances solennelles (cf. *Queen Victoria's Jubilee* (p. 73), *After the Queen's Death* (p. 123). Accessoirement l'histoire religieuse appuie d'arguments choisis cette estimable morale académique.

P. A.

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

Albert Dieterich : L'histoire des religions a été frappée par une étrange fatalité : quelques heures peut-être après Jean Réville, le 6 mai mourait le professeur Albert Dieterich, de Heidelberg, principal rédacteur depuis 1904 de l'*Archiv für Religionswissenschaft*. Le nombre des travaux de longue haleine fournis déjà par lui à nos études est peu considérable, mais tous avaient marqué ; on sait quel intérêt s'attacha à la publication dans l'*Archiv* de son mémoire intitulé *Mutter Erde*, déjà présenté sous une forme réduite au Congrès de Bâle en 1904. Albert Dieterich, disciple de son beau-père Hermann Usener, était au premier rang des mythographes contemporains. Sa méthode surtout philologique s'élargissait cependant assez pour accueillir les résultats de l'ethnologie la mieux informée, et le sens des textes classiques se renouvelait ainsi, s'éclairait de façon à lui permettre de discerner dans les œuvres des époques littéraires les plus raffinées de l'antiquité les traces palpables des liturgies et des mythes primitifs, les « Grundformen » de la pensée religieuse. L'*Archiv*, dont les destinées sont assurées sous la direction nouvelle de MM. Richard Wünsch et L. Deubner, publie dans son fascicule de juillet le dernier travail d'A. Dieterich : *Die Entstehung der Tragödie*.

Otto Pfleiderer : Le hasard nécrologique nous fait rapprocher deux noms qui évoquent des activités très différentes : O. Pfleiderer était de carrière un théologien, de méthode un philosophe religieux. Il devait beaucoup à l'école de Tubingue et longtemps il apparut comme le héraut officiel de la théologie critique. Professeur à l'Université de Berlin depuis 1875, il aida de son autorité indéniée dans la nouvelle Allemagne religieuse à la diffusion des résultats de la plus récente histoire ecclésiastique; il excellait dans les larges synthèses, claires et attrayantes ; ses trois derniers livres, ou plutôt ses trois dernières séries de conférences publiques constituent le meilleur résumé de son enseignement et aussi la plus vivante illustration de sa méthode (*Die Entstehung des Christentums*. Munich, J. F. Lehmann, 1906. — *Religion und Religionen* (même édit., 1906). — *Die Entwicklung des Christentums* (même édit., 1907). — Peu de pensées furent aussi exotériques que la sienne. Presque tous ses ouvrages avaient d'exceptionnelles qualités de relief et de franchise et

leur retentissement fut durable (*Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte* (Leipzig, 1869). — *Religionsphilosophie* (Berlin, 1878). — *Luther als Begründer der protestantischen Gesittung* (1883). — *The Development of Theology in Germany since Kant* (Londres, 1878) etc.

Gaston Boissier : C'est par l'humanisme que G. Boissier vint à l'histoire des religions. Professeur de rhétorique, professeur d' « éloquence latine », il était naturellement porté à accorder au document littéraire une valeur dominante dans l'histoire de la civilisation, et l'épigraphie, qu'il ne négligeait pas, n'apparaissait cependant que comme un adjuvant secondaire dans sa construction historique. En dehors de quelques articles au *Journal des Savants*, il n'appartient guère à nos études que par deux livres, *La Religion Romaine d'Auguste aux Antonins* (Paris, 1874, 2 vol. 8°) et *La Fin du Paganisme* (Paris, 1891, 2 vol. 8°) ; tous deux paraissent de plus en plus se réduire à une histoire du sentiment religieux dans la littérature latine. D'ailleurs « une absence rare de parti-pris et même de besoin de conclure » (Faguet), jointe à des dons d'exposition d'une indéniable séduction avaient fait de ces livres des modèles d'érudition élégante, accessibles à un vaste public et qui, à tout prendre, servaient souvent à répandre les résultats acquis par la science de laboratoire.

P. A.

COMMUNICATION

Dédicace et consécration de deux sanctuaires puniques. — Un texte punique important a été trouvé à Bir-bou-Rekba, l'ancienne Siagu (Tunisie) par le capitaine Cassaigne, traduit et commenté par M. Philippe Berger dans la séance du 26 juin 1908 de l'Académie des Inscriptions. Le savant professeur au Collège de France a bien voulu donner à la *Revue* la primeur du texte et de la traduction qu'il a établis, se réservant de les commenter dans le *Répertoire d'épigraphie sémitique*.

1 לאדן לבעל ולתנת פן בעל מקדשם שנם אש פעל בעל תנסכת בשת שפטם
2 חמלך וחמלך בן אנבן בא על מלכת הבנא אש ב מקדשם אל
3 אפשן בן גרמן ובעלחנא בן מסכר ועל מלכת הממח
4 פרגן בן מגרכן יסרא בן אנבן בא האלנם אל עלת ה
5 מקדשם אל בעסר ושבע לירח מפע לפני השת ז נפעל גבלם
6 נסכת ארבע עלת המקדשם אל כפם שנם וכרם שנם ותנקן
7 את הכהנם אפארש בן אנבן ואת בדעשתרת בן יפש

1. Au seigneur Ba'al et à Tanit Pené-Ba'al, les deux sanctuaires qu'ont faits les citoyens de Tenesmat, en l'année des Suffètes
2. Himilcon et Himilcon, fils d'Ancôn. Furent préposés au travail de la construction de ces sanctuaires-là
3. Afsân, fils de Gadsân et Ba'alhannon, fils de Miskar. Et au travail du revêtement :
4. Farnacân, fils de Mandacân, et Jasdo, fils d'Ancôn. Entrèrent ces dieux-là dans ces
5. sanctuaires-là au mois de Mopha' de l'année présente. Ont été faits des vases
6. à libations 4 pour ces sanctuaires-là, des bassins 2 et des *zebarim* 2. Et ils ont été donnés
7. aux prêtres, à Afarès, fils d'Ancôn, et à Bodastart, fils de Jafas.

La dédicace, comme l'a reconnu M. Clermont-Ganneau, est faite par une collectivité. L'intérêt de ce texte, suivant la remarque de M. Philippe Berger, est de nous fournir pour la première fois une formule punique de consécration. Prise mot à mot, elle spécifie que les dieux descendirent « sur » les sanctuaires, laissant entendre que Ba'al-[Hammon] et Tanit Pené-Ba'al étaient de nature céleste et qu'ils furent amenés, par des cérémonies appropriées et des sacrifices, à s'incorporer dans les bétyles ou idoles des sanctuaires. Parmi les ustensiles du culte, les *zebarim* sont d'usage inconnu.

DÉCOUVERTES

Un type nouveau d'Antinoüs. — Un remarquable relief représentant ce personnage en costume de vigneron et faisant la vendange, découvert à la fin de 1907 dans les terres Pontines, a été communiqué par M. Paul Gauckler à l'Académie des Inscriptions (séance du 19 juin 1908). « Ce portrait d'Antinoüs fut sans doute sculpté, comme toutes les œuvres analogues, immédiatement après la mort du favori impérial dont Hadrien avait fait un dieu. Il lui donne l'aspect d'une divinité champêtre du cycle dionysiaque ; mais cette image religieuse est traitée à la mode du temps, d'une manière réaliste et pittoresque. L'apothéose du nouvel Immortel n'est indiquée que fort discrètement, par deux attributs accessoires, la couronne de pins qui ceint sa chevelure et l'autel, placé devant lui, qui supporte une pomme de pin entourée de figues [1] ». Antinoüs est accompagné d'un lévrier. « Le jeune Grec divinisé apparaît réellement ici comme une divinité nouvelle, tenant à la fois du Faune, du pasteur Aristée [identification proposée par M. Salomon Reinach] et même de Silvain,

1) P. Gauckler, *Comptes rendus de l'Acad.*, 1908, p. 348.

mais sans se confondre avec aucun d'eux : du Faune, il lui manque les oreilles caprines ; de Silvain, la barbe hirsute et l'âge avancé ; d'Aristée, le bonnet, la houe et les chaussures rustiques. Ce vendangeur mystique éveille surtout l'idée d'une sorte de *neos Dionysos*, régénéré, remonté dans l'Olympe après une incarnation terrestre dont il a conservé l'empreinte, et qui le rapproche des hommes. » (*L. c.*, p. 351.) L'œuvre est signée du sculpteur Antonianos d'Aphrodisias, inconnu jusqu'ici. Elle ne peut être antérieure à 130 de notre ère, ni postérieure à 138.

Mission Pelliot. — Dans la séance du 10 juillet, M. Senart a annoncé à l'Académie des Inscriptions la découverte par M. Pelliot, chargé de mission dans l'Asie Centrale, d'un lot considérable de textes antérieurs au XIe siècle de notre ère. Nombre d'entre eux intéressent l'histoire du christianisme, du manichéisme, du taoïsme et du bouddhisme. Ces trouvailles complètent celles de MM. Grünwedel et A. von Le Coq dans le Turkestan chinois (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1907, p. 509). Cette région a été pour les doctrines venues du sud et de l'ouest, la dernière étape avant d'entrer en Chine. A l'est de Tourfan, à Idikut-Schahri, ancienne capitale des Ouigours, M. von Le Coq a découvert une peinture murale avec inscriptions ouigoures et manichéennes qui désignent l'un des personnages représentés comme étant Mani lui-même. On peut espérer que ces explorations méthodiques fourniront des renseignements abondants et nouveaux sur la doctrine du prophète babylonien, jadis maîtresse du Turkestan.

Dieux iraniens en Asie Mineure, mentionnés sur des tablettes cunéiformes du XVe siècle avant notre ère. — Dans sa seconde campagne de fouilles (1907) sur le site de Boghaz-Keui, ancienne capitale de l'empire hittite, M. Hugo Winckler a fait une découverte inattendue. Une tablette gravée de caractères cunéiformes et remontant au XVe siècle avant notre ère lui a fourni les noms divins de Mitra, Varuna, Indra, Nasatya. M. Eduard Meyer qui s'occupait précisément de dégager les éléments iraniens dans la civilisation de l'Asie antérieure, au deuxième millénaire avant notre ère, n'a pas tardé à commenter cette donnée nouvelle autant que précise. Le savant historien (*Das erste Auftreten der Arier in der Geschichte*, extr. des *Sitzungsberichte d. k. pr. Akad.*, 1908) pense que les Iraniens, aux XVIIIe et XVIIe siècles avant notre ère, se sont portés vers l'ouest par bandes séparées soit pour piller soit pour s'enrôler à la solde des princes turbulents du nord de la Syrie et de la Mésopotamie.

Culte de Mithra à Faracha. — M. Clermont-Ganneau a communiqué à l'Académie des Inscriptions (séance du 24 juillet 1908) un mémoire de M. Grégoire, membre étranger de l'École française d'Athènes, sur une inscription bilingue grecque et araméenne de Faracha en Cappadoce, sur la frontière de Cilicie. Le relevé de M. Grégoire rectifie heureusement le n° 671 du *Répertoire d'épi-*

graphie sémitique. Un certain Sagarios déclare avoir rempli les fonctions de mage de Mithra. Si la conjecture de M. Clermont-Ganneau, touchant le titre de la partie araméenne (*rab hagâ* = *panégyriarchès*) se vérifie, on en conclura que Faracha était dans l'antiquité un centre important du culte de Mithra.

Astarté de Paphos. — M. Clermont-Ganneau a communiqué à l'Académie des Inscriptions (séance du 22 mai) et publié dans la *Revue Archéologique* (1908, I, p. 329-330) un fragment d'inscription phénicienne où il restitue la mention de l'Astarté de Paphos. La fameuse Aphrodite paphienne apparaîtrait ainsi pour la première fois dans l'épigraphie sémitique.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

Notre collaborateur M. A.-J. Reinach, dans la *Revue des Études ethnographiques et sociologiques*, 1908, p. 338-362, étudie *La lutte de Jahvé avec Jacob et avec Moïse et l'origine de la circoncision* en partant de la découverte de M. Eduard Meyer (*Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*) qui rétablit le vrai sens d'*Exode*, IV, 24-26. Dans la lutte entre Yahvé et Moïse, Sipporah sauve son mari en jetant aux jambes de l'agresseur (non de Moïse, comme on comprenait) le prépuce qu'elle vient de couper à son fils ; elle s'écrie : « Tu es mon fiancé sanglant ». Ce fiancé sanglant, c'est Yahvé et M. Ed. Meyer explique le geste comme un moyen magique d'écarter la colère divine. Pour M. A.-J. Reinach, l'opération n'est pas à vrai dire un *apotropaion*, mais un signe d'alliance par le sang. Sur cette vue intéressante, le savant auteur greffe une autre hypothèse d'après laquelle Yahvé serait le fiancé sanglant en ce qu'il était supposé avoir versé le sang virginal. Cette conception serait à la base de la pratique de l'excision qui, comme la circoncision, serait un signe d'alliance avec le dieu tribal. Ainsi le passage de l'Exode remonterait à deux récits primitivement distincts : Sipporah s'alliant avec Yahvé devenu son époux de sang ; Gerchom, son premier-né, s'alliant au dieu par le sang de la circoncision. Les idées neuves abondent dans cet article, la documentation est remarquable, aussi regrette-t-on davantage que la base ne soit pas tout à fait assurée. Car d'autres hypothèses pourraient être avancées. Ainsi, en dehors du fait de la circoncision que le narrateur a plus ou moins arbitrairement mis au premier plan, on pourrait invoquer l'acte décisif par lequel le fiancé, chez les Arabes, prend possession de l'épousée. Il recueille le sang de la dernière immolation et en asperge sa fiancée. Dès cet instant, la jeune fille est introduite dans la tribu de son mari et l'union est définitive. L'acte de Sipporah pourrait être le contre-pied de ce rite et par là atteindre une valeur magique. Hardi et anormal, il avait toute la force que réclamait la légende.

— Un tirage à part de M. Baudissin, *Der karthagische Iolaos*, extrait du recueil *Philotesia für Paul Kleinert* (Berlin, Trowitzsch u. Sohn, 1907), discute l'identification depuis longtemps proposée entre Iolaos et Echmoun. Le traité passé entre Annibal et Philippe de Macédoine, rapporté par Polybe, mentionne une série de triades dont les unes représentent des divinités helléniques tandis que les autres peuvent s'entendre de divinités carthaginoises, notamment celle composée du *daimôn Karchédoniôn*, d'Heraclès et d'Iolaos. En admettant que le texte soit exactement transmis par Polybe et que nous soyons en présence d'une triade réelle, le doute est encore grand dans le choix des divinités carthaginoises à rapprocher de ces vocables disparates. Par de judicieuses considérations, M. Baudissin reconnaît Tanit et Ba'al-Ḥammon dans les deux premiers. Quant à Iolaos, il ne serait en aucune façon identique à Echmoun, comme on l'a supposé. Le dieu libyen aurait été arbitrairement substitué à Echmoun-Asclépios. Cette substitution a pu être entraînée par les liens qui unissaient, dans les légendes grecques, Iolaos et Heraclès ; aussi, par les propriétés de dieu guérisseur reconnues à Iolaos.

— Les *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul* (4° de 228 pages et 42 planches, Paris, Gabalda, 1907-1908) que publie M. H. Pognon avec un soin et une compétence hautement reconnus, apportent de nombreux renseignements, notamment sur l'histoire du christianisme chez les Syriens. Mais il faut insister tout particulièrement sur un monument de premier ordre découvert par le savant auteur : la stèle érigée par Zakir, roi de Ḥamat et de Lou'ouch (Loukhouti des Assyriens) à un dieu, inconnu par ailleurs, Alour ou Elour ou Elwar, probablement le dieu local de la ville syrienne nommée Ḥazrak. Zakir rend grâces à son dieu personnel, Ba'al-Samain, de l'avoir fait triompher des intrigues de Bar-Hadad, fils de Ḥazael, roi de Damas, précisément le Ben-Hadad mentionné II Rois, XIII, 3 et 24-25. Ces événements doivent remonter au commencement du VIIIe siècle av. J.-C. La partie la plus lisible du texte est gravée au-dessous d'un bas-relief brisé. En considération de son importance, qui ne le cède pas aux textes de Zendjirli, nous en donnons ci-dessous une traduction légèrement modifiée et complétée :

1. Stèle qu'a érigée Zakir, roi de Ḥamat et de Lou'ouch, à Alour [dans ce naos-

2. ci. Moi, Zakir, roi de Ḥamat et de Lou'ouch, je suis un homme pieux et [m'a rendu grand

3. Ba'al-Samain et il s'est tenu avec moi. Ba'al-Samain m'a établi roi [dans

4. Ḥ]az[r]ak, (alors) Bar-Hadad, fils de Ḥazaël, roi d'Aram, a réuni contre moi

5. dix-[sept ?] rois : Bar-Hadad et son armée, Bar-Gach et son armée,

6. [le roi] de Qouhe et son armée, le roi de 'Amq et son armée, le roi de Gourgoum [et

7. son armée, le roi de Sam'al et son armée, le roi de Miliz (Mélitène) et son armée

8. Ils étaient sept rois

9. avec leurs armées et tous ces rois mirent le siège contre Hazrak.

10. Ils élevèrent un mur plus haut que le mur de Hazrak et ils creusèrent un fossé plus profond que son fossé.

11. Je levai les mains vers Ba'al-Samain et Ba'al-Samain m'exauça.

12. Ba'al-Samain me [fit connaître] par l'intermédiaire des Prophètes et des Astrologues; [et me dit

13. Ba'al-Samain : Ne crains pas, car (c'est) moi (qui) [t']ai fait régner; [moi, je me tiendrai

14. avec toi et je te délivrerai de tous [ces rois qui

15. ont mis le siège contre toi. [Ba'al-Samain me] dit : [Je me tiendrai avec toi

16. et] tous ces rois qui ont mis [le siège contre toi, je les vaincrai

17. et ce mur qu'[ils ont élevé, je l'abattrai...

Suit une lacune, puis l'inscription reprend sur le côté de gauche de la stèle. Une ou deux lignes étaient gravées sur le côté de droite. Le texte rédigé en araméen est rempli de cananéismes et certaines tournures sont tout à fait bibliques. Le rapprochement vaut encore pour le sentiment de piété profonde qui anime ce morceau, même pour la mention de Prophètes. Une conséquence curieuse est de restituer les chapitres IX-XI de Zacharie à un prophète préexilique selon le sentiment d'Ewald et contre l'opinion des exégètes récents. Enfin, les noms royaux damasquins du type Ben-Hadad donnés par la Bible sont confirmés, à l'encontre des documents assyriens qui fournissent des transcriptions moins exactes.

— Dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, 1908, p. 223-242, M. Alfred von Domaszewski étudie l'importance politique de la religion d'Emèse. Le sujet a souvent été abordé depuis la *Religion à Rome sous les Sévères* de Jean Réville, mais il est inépuisable et M. v. D. est, mieux que quiconque, à même de le renouveler. En unissant le dieu solaire d'Emèse qu'il incarnait, aux déesses Juno Caelestis et Minerve, l'empereur Elagabal mettait le couronnement à sa religion universelle, c'est-à-dire à une conception remarquable qui n'a pu germer dans le cerveau d'un enfant, mais qu'on doit attribuer à l'école de théologie d'Emèse. L'observation est à retenir. Nous ne ferons des réserves que sur un point de détail : on ne peut supposer que, dans le temple d'Emèse, deux déesses de nature essentiellement différente, la déesse Aphrodite-Uranie et la déesse des Arabes appelée Athéna, étaient les parèdres du dieu Elagabal. Il est abondamment certifié par les textes classiques et sémitiques, même par les reproductions figurées, que l'Athéna des Arabes se nommait Allât et qu'elle était une Aphrodite-Uranie.

Il est intéressant de noter que M. von Domaszewski, abondant dans le sens de Dieterich, pense qu'Abercius de Phrygie n'était pas un chrétien. Il aurait été chargé par l'empereur de prêcher la religion d'Émèse dans les régions asiatiques où dominait le culte de Mithra. — Nous avons des doutes sur l'identité de l'usurpateur Uranius, qui a régné à Émèse en 253/254, avec Sampsigeramus, prêtre d'Aphrodite-Uranie cité par Malalas. L'hypothèse n'a d'autre appui que le rapprochement tenté entre le nom du premier et la fonction du second. D'après la coutume syrienne, un Sampsigeramus voulant helléniser son nom aurait plutôt cherché un équivalent dans un nom formé avec Hélios. — On sait qu'à la suite de sa victoire sur l'armée de Zénobie près d'Émèse et de la réduction de Palmyre, Aurélien consacra à Rome un temple au Soleil et l'orna des dépouilles de sa campagne. M. v. D. paraît écarter que le Soleil en question fût spécialement le dieu d'Émèse. On pourrait soutenir le contraire en invoquant un passage de Zosime (*Hist.*, I, 61, 3-5) qui signale que, dans le temple construit à Rome avec les dépouilles des Palmyréniens, Aurélien fit ériger les statues d'Hélios et de Bel. Ce dernier est sans conteste le grand dieu palmyrénien, par suite le premier pourrait être le dieu d'Émèse.

— La trilingue grecque-syriaque-arabe de Zébed (Syrie du Nord), aujourd'hui au Musée du Cinquantenaire à Bruxelles, a fait l'objet de nouvelles recherches de la part de M. A. Kugener (*Journal asiatique*, 1907, I, p. 509-524 et *Rivista degli studi orientali*, I (1908), p. 577-586 avec une planche). Elle fixe la fondation du martyrion de Saint-Serge à Zébed au 24 septembre 512 de notre ère et elle confirme le prestige du saint auprès des Arabes nomades du du désert de Syrie. Dans sa LVII[e] homélie, qui fut prononcée le 7 octobre 514 à Kinnesrin, non loin de Zébed, Sévère d'Antioche dit que les Arabes du pays de Resapha (Sergiopolis) aimaient à se convertir à la religion du Christ dans le grand sanctuaire de cette ville consacré à saint Serge. De là encore, le culte du saint se répandit jusqu'en Perse (Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse*, p. 209).

R. D.

***

La fascicule de juillet 1908 du *Hibbert Journal* contient une proportion assez forte d'articles sur le problème religieux contemporain : *Pluralism and Religion*, de W. James qui sera suivi de trois articles du même auteur, *Three Philosophical Types* (philosophies de Hegel, Fechner et Bergson) ; *The Religionist and the Scientist* du Rev. G. A. Johnston Ross, *Religion and our Schools*, par le Prof. John Dewey, réflexions topiques sur la psychologie de l'enseignement religieux en Amérique, *The Problem of Immortality* par le Prof. Rudolf Eucken, un article de M. David Starr Jordan, *The Religion of the sensible American*, qui renferme une large part de subjecti-

visme en ses conclusions, enfin une « étude catholique » de W. J. Williams : *The burden of language in Religion and authority as the means of release.* L'histoire religieuse proprement dite peut être représentée par deux articles : l'un, fort ingénieux de M. Stanley Gerald Dunn : *The romantic element in the ethics of Christ*, l'autre, d'intérêt très actuel : *The Church of Scotland and its Formula*, par le Rev. A. J. Campbell, renferme une étude sur les confessions auxquelles a souscrit depuis 1560 l'Église écossaise. Comme toujours, les discussions et comptes rendus critiques, qui occupent près d'un tiers du fascicule, ont trait à quelques grandes questions de philosophie religieuse, le modernisme catholique, le pragmatisme dans ses rapports avec la croyance, etc.

PRIX ACADÉMIQUES

Le 29 mai dernier, l'Académie des Inscriptions a accordé, sur la fondation Lefèvre-Deumier en faveur de l'ouvrage le plus remarquable sur les mythologies, philosophies et religions comparées :

Un premier prix de 12.000 francs à M. E. Guimet pour toutes les initiatives heureuses et utiles qu'il a prises dans le domaine de l'étude des religions ;

Et un second prix de 8.000 francs à M. Franz Cumont, correspondant de l'Académie, professeur à l'Université de Gand, pour ses travaux sur Mithra et les religions orientales.

— Le prix Angrand, d'une valeur de 5.000 francs, décerné tous les cinq ans par un comité qui siège à la Bibliothèque Nationale au meilleur ouvrage concernant les Antiquités américaines, a été attribué cette année au professeur Seler, le savant américaniste de Berlin.

Le Gérant : Ernest Leroux.

INTRODUCTION A L'ANALYSE
DE QUELQUES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX [1]

Nous réimprimons dans ce volume trois de nos travaux. Le premier seul a paru sous nos deux noms réunis [2]. En raison de circonstances particulières, les deux autres ne portent qu'une seule signature [3]. Tous les trois sont néanmoins le fruit d'une même collaboration.

Bien que ces trois mémoires traitent de sujets matériellement différents, il ne laissent pas de se lier à un plan et d'être dominés par un certain nombre d'idées qui en font l'unité. Dès maintenant nous devons montrer comment s'enchaînent les travaux que nous avons publiés et dans quelle mesure ils contribuent à l'exécution de notre plan. En même temps, nous répondrons à quelques-unes des objections qui nous ont été adressées.

I

LE SACRIFICE

La première question que nous eûmes à nous poser en commun concernait le sacrifice.

1) Cet article constitue la préface du volume à paraître incessamment de MM. Henri Hubert et Marcel Mauss sous le titre : *Mélanges d'Histoire des Religions*, Alcan. [*N. D. L. D.*]

2) H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice* (*Année sociologique*, t. II, 1899, p. 29-138).

3) M. Mauss, *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, étude analytique et critique de documents ethnographiques. École pratique des Hautes Études, section des Sciences religieuses. Paris, 1904, p. 1-55. — H. Hubert, *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et dans la magie*. École pratique des Hautes Études, section des Sciences religieuses. Paris, 1905, p. 1-39.

Le problème de ses origines était magistralement traité dans la *Religion of Semites* de Robertson Smith[1]. D'autre part, M. Frazer[2] avait attiré l'attention sur ces singuliers personnages, à la fois rois, prêtres et dieux, qui figurent dans tant de religions et dont la mort ou le meurtre périodique est un véritable sacrifice, de l'espèce que nous appelons sacrifice du dieu. Le *Golden Bough* nous expliquait la nature et la fonction de ces personnages, dont il décrivait une imposante collection. Mais les théories des auteurs nous paraissaient soulever de graves objections, et d'ailleurs les recherches que nous avions entreprises, sur la prière et sur les mythes, nous amenaient à nous poser directement la question.

Les recueils de prières les plus considérables dont nous disposions, Psaumes[3] et Vedas[4] tout particulièrement, sont formés de prières normalement attachées à des sacrifices. Il y a plus : le principe de toute prière est l'efficacité reconnue au mot. Or, l'efficacité du mot nous paraissait alors si étroitement dépendante de celle du rite manuel que, à tort il est vrai, nous avions peine à concevoir des prières qui ne fussent point sacrificielles. En tous cas, pour isoler la part d'efficacité qui revient au rite oral dans un rite complexe, il nous fallait analyser celle du rite manuel. Des sacrifices, comme ceux de l'Inde et d'Israël, longuement décrits et commentés par ceux-là mêmes qui les pratiquaient, se pré-

1) Robertson Smith, *Religion of Semites*, Burnett Lectures, 1re édit. 1890, 2e édit. 1894.

2) J. G. Frazer, *Golden Bough*, 1re édition, 1890 (seule citée dans le travail sur le Sacrifice publié plus loin) ; 2e édition, 1900, seule citée dans les autres mémoires de cette préface.

3) Nous donnons plus loin, *Sacrifice*, p. 46, n. 1, quelques références qui renseignent sur le rattachement des psaumes rituels au culte du temple.

4) Sur les Vedas, considérés comme recueils des hymnes et formules du sacrifice, v. plus loin, p. 8, n. 1. Cf. Weber, *Vorlesungen über Indische Literaturgeschichte*, p. 9. C'est à la suite de ce savant qu'on a progressivement cessé de considérer les Vedas, le Ṛg-*Veda* en particulier, comme des recueils de mythes mis en vers.

taient tout particulièrement à une démonstration touchant le mécanisme et l'efficacité d'un rite.

L'étude des mythes nous amenait aussi à celle du sacrifice. Nous répugnions à voir dans ceux-ci des maladies du langage ou des fantaisies déréglées de l'imagination individuelle. Nous nous méfions également des naturistes, qui voient partout des symboles, et des animistes qui voient partout des rêves. Les mythes nous paraissaient avoir une valeur pratique. Ils sont empreints de véracité, de certitude, de constance. Nous pressentions la logique de leurs agencements et la nécessité de leurs thèmes. Or, en règle générale, ils sont commémorés dramatiquement dans des fêtes, où la présence de leurs acteurs divins est une présence réelle; dans nombre de mythes, où les dieux meurent pour renaître, se suicident, se combattent, sont tués par leurs proches parents, qui se distinguent à peine d'eux mêmes, sont alternativement victimes et sacrificateurs, l'histoire divine correspond, quelquefois expressément, à des sacrifices rituels dont ils justifient théologiquement la célébration. Il fallait donc étudier le sacrifice pour trouver les raisons qui ont imposé ces thèmes sacrificiels à l'imagination religieuse. Prenant sur le fait la formation d'un thème mythique, nous faisions un pas vers l'explication générale des mythes.

Enfin, l'étude simultanée des thèmes mythiques et des thèmes rituels du sacrifice, nous révélant le mouvement parallèle du mythe et du rite, nous éclairait en même temps sur la croyance qui s'attache au mythe et sur l'efficacité attendue du rite. En effet, le mythe n'est pas fait seulement d'images et d'idées, le rite de gestes volontaires, dépendants des idées, mais, de part et d'autre, figurent des éléments identiques; ce sont les sentiments nombreux et forts qui se jouent dans les sacrifices. L'analyse d'exemples bien choisis pouvait, espérions-nous, montrer à la fois les causes, le développement et les effets de ces sentiments.

*
* *

Nous avons indiqué dans l'introduction de notre *Essai sur le sacrifice* de quelle façon notre théorie se rattachait à celle de Robertson Smith. Tout ce qu'il a dit du sacré, du *tabou*, du pur et de l'impur, nous l'avons mis à profit, mais, par contre, nous avons repoussé son explication généalogique des sacrifices. Il les faisait, comme on sait, dériver tous de la communion totémique, c'est-à-dire d'une sorte de sacrement où les membres d'un clan totémique communient entre eux et avec leur *totem* en mangeant ce dernier; tels les Arabes de Saint Nil mettaient en pièces et dévoraient le chameau[1]. A première vue, nous observions que le sacrifice ne se pratiquait que là où le totémisme n'existait pas ou n'existait plus. Nous estimions donc hasardeux d'établir un lien de cause à effet entre des phénomènes que nous ne trouvions jamais associés.

Nous devons aujourd'hui apporter quelques rectifications à ce que nous avons écrit alors du totémisme et du sacrement totémique. Les réserves que nous avons formulées à cet égard n'ont rien de commun avec l'horreur que ce mot a éveillée chez certains esprits[2]. Nous ne connaissions, en 1898, de totémisme véritable qu'en Australie et dans l'Amérique du Nord. Depuis lors, les ethnographes ont multiplié les preuves de son existence et les raisons de croire à sa généralité.

1) R. Smith, *Religion of Semites*, p. 281, sq., p. 338 sq.

2) J. Toutain, *L'Histoire des religions et le totémisme*, à propos d'un livre récent, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1908, t. LVII, p. 331. Le *livre récent* est celui de M. Renel, *Cultes militaires de Rome : les Enseignes*, Lyon et Paris, 1903. M. Toutain le rajeunit en l'appariant aux volumes de mélanges publiés par M. S. Reinach, sous le titre de *Cultes, Mythes et Religions*, à partir de 1905. M. Toutain (p. 350) fait son profit, sinon des réserves dont nous parlons ici, du moins de celles que l'un de nous a faites ailleurs, dans l'*Année Sociologique* (t. IV, p. 164). Nous les avons plusieurs fois répétées (*Année Sociologique*, t. VIII, p. 234 ; t. IX, p. 248, *Note sur la nomenclature des phénomènes religieux*). Il semble cependant vouloir nous opposer à nous-même ou plus exactement à notre maître, M. Durkheim.

De plus, depuis 1898, on a signalé des exemples de ces sacrements totémiques reconstitués par Robertson Smith, et dont il avait supposé la pratique régulière par une hypothèse aussi géniale que faiblement fondée. A vrai dire, ils se rencontrent seulement dans les cérémonies totémiques, les *intichiuma*[1], de quelques tribus de l'Australie centrale; constatés chez les Arunta[2], ils manquent déjà chez la plupart de leurs voisins. Nous sommes donc loin d'avoir la preuve de l'universalité de ces rites dans le totémisme. Nous ne sommes pas sûrs qu'ils soient essentiels au totémisme même et non pas des produits locaux de son évolution. Remarquons en outre que sacrement totémique ne veut pas dire sacrifice. Dans la communion totémique, il y a bien consommation d'un aliment sacré, mais il y manque des caractéristiques essentielles du sacrifice : l'oblation, l'attribution[3] à des êtres sacrés. Dans le sacrement totémique le plus complet qui ait été observé chez les Arunta, on ne voit pas le mécanisme entier du sacrifice.

On nous parle, il est vrai, de sacrifices totémiques, mais généralement sans en donner d'exemples topiques. M. Frazer ne nous en propose plus qu'un[4] : le sacrifice des tortues dans le pueblo de Zuñi. Nous pouvons en donner une description plus exacte que celle qu'il reproduisait[5]. C'est un des

1) Nous conservons ce mot, bien que sa signification ne soit encore rien moins qu'assurée. Cf. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja Stämme*, I. *Mythen und Legenden*, p. 4, n. 5 (Publ. du *Völker Museum* de Francfort, I, p. 4, n. 5).

2) Spencer et Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, 1898. Id., *Northern Tribes of Central Australia*, 1904. Cf. *Année Sociologique*, t. II, p. 208, 215, t. VIII, p. 248.

3) A moins qu'on ne considère comme en tenant lieu la présentation de l'animal tué, de la graine concassée, etc., faite par les autres clans au clan dont c'est le totem et qui donne expressément la permission d'en consommer. Les premiers joueraient le rôle de sacrifiants, les autres celui de dieux. Mais, dans cette sorte de culte rendu par l'homme à l'homme, à quelle distance sommes-nous du sacrifice!

4) J. G. Frazer, *Golden Bough*, II, 2e édition, p. 374. M. Frazer en donnait quatre dans la première édition.

5) M. Frazer avait reproduit un récit de Cushing (*My adventures in Zuñi*, *The Century Illustrated Magazine*, 1883, p. 45 sq.). Celui-ci n'avait assisté qu'aux

épisodes de la fête des *kor'kokshi*, c'est-à-dire de l'une des confréries de masques personnifiant des dieux pendant les grandes fêtes générales du solstice d'été[1]. Les *kor'kokshi* visitent le « lac des dieux »; au fond du lac les tortues habitent avec les dieux. Elles sont les « autres nous-mêmes » des *kor'kokshi*; ce sont les propres paroles prononcées par le maître de la confrérie à l'ouverture de la chasse[2]. Quand les tortues sont prises, on les frappe tout doucement jusqu'à ce qu'elles veuillent bien sortir la tête. Alors, on les pend par le cou. On les porte ainsi pendues les premiers jours. Les jours suivants, la fête se continue dans un des temples souterrains du pueblo[3], où chaque *kor'kokshi* doit venir danser à son tour. On a préparé des pots, un par tortue; chaque prêtre a son pot et sa tortue : les pots sont rangés aux places où doivent s'asseoir les prêtres après leur danse. Tant que le prêtre n'est pas arrivé, les tortues sont dehors, chacune devant son pot. Dès qu'un prêtre entre pour danser, on fait rentrer sa tortue. Ce rite montre que l'animal est le remplaçant de l'homme. La fête finie, les *kor'kokshi* emportent leurs tortues chez eux, et les pendent pendant une nuit aux poutres du plafond[4]. Le lendemain, on les fait cuire. La chair a des vertus curatives. On en offre toujours une partie au « Conseil des Dieux » en la portant à la rivière[5]. C'est donc bien un sacrifice.

Seulement ce n'est pas un sacrifice totémique. Nous savons que les *kor'kokshi* sont les dieux qui représentent les ancêtres de tout Zuñi et qu'ils sont en même temps les doubles de tous les vivants. Or les ancêtres, habitant les eaux souterraines,

cérémonies pratiquees envers la tortue lorsque, à la fin de la fête, on la ramène à la maison.

1) La description qui suit est résumée de Mrs Stevenson, *The Zuñi Indians XXIIId Ann. Report of the Bureau of American Ethnology*, p. 156 sq.

2) Stevenson, *l. c.*, p. 157.

3) *Ibid.*, p. 159.

4) C'est à ce point que se place le récit si vivant de Cushing, cité par M. Frazer, *l. c.*, p. 150.

5) Stevenson, *l. c.*, p. 160, 161, n. *a*.

sont en même temps des génies de la pluie : les tortues qui les incarnent sont également des animaux de la pluie. Mais ce ne sont pas des totems[1]. Elles ne sont pas le totem de la confrérie des *kor'kokshi*, qui n'en a pas ; cette confrérie se recrute dans tous les clans indifféremment, à l'opposé des confréries totémiques, qui se recrutent dans des clans déterminés. Les tortues ne sont pas davantage l'un des dix-neuf totems de Zuñi. L'histoire des totems de Zuñi qui nous est merveilleusement connue, dans chacune de leurs segmentations[2], ne permet même pas de supposer que la tortue soit un totem préhistorique ou étranger. A moins de soutenir que la tortue soit un totem exclusivement tribal et funéraire, ce qui, dans le cas présent, n'aurait ni sens, ni raison, le sacrifice de la tortue n'est autre chose qu'un sacrifice du culte des ancêtres et un sacrifice du culte de la pluie.

Cet exemple, pris chez le peuple où le totémisme a reçu son plus parfait développement, montre qu'il ne faut pas parler de totémisme à la légère. N'est pas totémisme tout ce qui parait l'être. Les tortues, dans lesquelles s'incarnent des ancêtres et des doubles, ressemblent sans doute à des animaux totémiques ; la consommation de la chair de la tortue est tout à fait comparable à une communion totémique, les formules rituelles et le fond des idées sont ceux du totémisme. Et pourtant tout ce culte appartient à deux autres types de religion, et plus spécialement au culte des dieux de la nature auxquels il est normal qu'on offre des sacrifices.

Mais chez ces mêmes Indiens de Zuñi, nous avons trouvé un sacrifice dont on pourra dire qu'il est totémique. C'est celui des daims[3], pratiqué par la confrérie des chasseurs à

1) Quoi qu'en ait écrit Bourke à M. Frazer (*Golden Bough*, 2e éd., II, p. 375, n. 2).

2) Sur l'histoire des clans Zuñi, deux clans primaires (devenus deux phratries, puis quatre clans, puis six, puis dix-huit (dix-neuf avec le clan du Milieu), voy. Durkheim et Mauss, *Essai sur quelques formes primitives de classification*, p. 40 sq. Les documents récents, apportés par Mrs Stevenson, confirment, au delà de nos espérances, toutes nos hypothèses.

3) Stevenson, *Zuñi Indians*, p. 439 sq.

laquelle le clan du daim fournit un certain nombre de ses prêtres[1]. Celle-ci est une des quatre confréries primaires qui remplacent les quatre clans de la deuxième division du pueblo de Zuñi[2]. Cette confrérie correspond donc à un clan et son culte à un culte de clan.

Les prêtres qui la composent sont les « gardiens des semences du gibier » comme ceux des cultes agraires sont « gardiens des semences du maïs »[3]. Les clans ont donc, à Zuñi, au moins par l'intermédiaire des confréries qui se recrutent chez eux, des pouvoirs analogues à ceux des clans australiens maîtres et responsables, à l'égard de la tribu, des espèces comestibles[4]. D'autre part, le daim est généralement traité comme un totem. Chaque fois qu'on rapporte un daim dans Zuñi, on ne peut en manger que lorsque la confrérie des chasseurs lui a rendu le culte qui lui revient. En dehors de ce culte régulier[5] il y a lieu, lorsqu'on veut fabriquer des « masques et idoles » en peau de daim, de procéder à une chasse qui aboutit à des sacrifices[6].

Voici comment on procède. On plante une palissade aux deux extrémités de laquelle on creuse des pièges. Deux chasseurs accoutrés de façon à figurer des daims, affublés d'une tête de daim, représentent par leur mimique la démarche de l'animal. La battue commence. Quand un daim est débûché, ces acteurs vont rejoindre les traqueurs. Lorsque

1) Cushing, *Zuñi Creation Myths*, p. 387, 388, 370; Stevenson, *Zuñi Indians*, p. 408, 409.

2) Cushing, *Zuñi Creation Myths*, p. 371. Le rôle qu'y joue le clan du coyote, lequel semble d'ailleurs y faire bande à part (Stevenson, *Zuñi Indians*, p. 440 et 409) n'a rien d'étonnant, car ce clan, qui ne fait plus partie du groupe de l'Ouest, a dû changer de place; voy. Durkheim et Mauss, *Classifications*, p. 38.

3) Cushing, *Zuñi Creation Myths*, p. 387.

4) Stevenson, *o. l.*, p. 440, 441.

5) Stevenson, *o. l.*, p. 441. Nous ne savons pas si, en temps ordinaire, il est défendu aux membres du clan de manger de leur totem.

6) La confrérie accomplit une autre chasse sacrificielle, celle des lapins; mais celle-ci ne se rattache pas aux cultes totémiques. Mrs. Stevenson, *o. l.*, pp. 92, 442.

la bête n'est pas tuée dans le piège, on l'achève en l'étouffant. On prononce en même temps la prière suivante, adressée à Awonawilóna[1], sorte de principe androgyne, d'âme du monde. « En ce jour, tes pluies, tes semences, ta médecine de mystère, j'aspire le souffle sacré de la vie. » Les bêtes sont rapportées à la maison d'un chasseur. Elles y reçoivent le culte ordinaire[2], avec quelques modifications cependant. Ce sont des offrandes de farine, des prières dites par les gens de la maison, un office de la confrérie ; puis on écorche les corps avec des prières, des offrandes ; puis vient un culte des fétiches animaux, qui sont trempés dans le sang, « si le sang n'a pas encore coulé ». On prépare soigneusement la peau de la tête pour en faire les masques. Quant à la chair, le chasseur a le droit de la manger, à moins qu'elle ne soit attribuée aux grands prêtres de la pluie, les *Ashiwanni*[3]. Mais une partie en est toujours offerte aux dieux animaux qui président aux six régions de l'espace[4]. La cérémonie terminée, la vie spirituelle du daim retourne au séjour des esprits d'où elle vient et on lui attribue ces paroles : « J'ai été chez mes gens, je leur ai donné ma chair à manger ; ils ont été heureux, et leurs cœurs étaient bons[5] ; ils chantèrent le chant, mon chant, sur moi, je retournerai vers eux[6] ». Ces paroles mythiques,

1) Awonawilóna est une sorte d'âme universelle, identifiée à l'espace et au vent (Stevenson, *Zuñi Indians*, p. 22 sq.).

2) Nous disons culte ordinaire, parce que les expressions de Mrs. Stevenson dans cette partie de sa description font allusion aussi bien à la chasse de tous les jours (p. 440 « fortunate huntsman ») qu'à cette chasse sacrificielle.

3) Stevenson, *loc. cit.*, p. 441. Le rite auquel il est fait allusion est probablement celui de la danse des Kiaakwe, au solstice d'hiver, où il y a, en effet, une offrande des daims aux Ashiwanni, représentants de la pluie, *ibid.*, p. 224.

4) Cushing, *Zuñi fetishes II*[e] *Ann. Rep. of Bureau of American Ethnology*. Cf. Durkheim et Mauss, *De quelques formes primitives de classification*, *Année Sociologique*, t. VI. 1903, p. 41 sq.

5) La bonté du cœur, la pureté religieuse, celle même des intentions est un trait important de tout le rituel Zuñi. Cf. pour la même confrérie p. 139, en général, p. 15, etc.

6) Stevenson, *Zuñi Indians*, p. 441, n. a.

l'accoutrement des deux chasseurs mentionnés plus haut[1], la présence des gens du totem montrent à l'évidence que nous sommes en plein totémisme. Il y a sacrement, probablement communion[2]; mais aussi il y a sacrifice : puisque le daim fait fonction de victime; qu'il est envoyé au génie de son espèce; que des parts sont attribuées à des dieux, animaux totémiques il est vrai, mais qui sont ici des intercesseurs auprès du soleil et du « conseil des dieux »; puisqu'enfin une grande divinité est invoquée. Mais déjà de ce côté, n'avons-nous pas dépassé le totémisme?

Sachant même avec quel haut état de civilisation le totémisme si développé des Zuñi coïncide, nous sommes en droit de penser qu'un pareil sacrifice, qui est unique, est un fruit récent de leur histoire religieuse. Le fait allégué prouve donc seulement que le totémisme n'est pas absolument incompatible avec le sacrifice et non pas que le sacrifice soit une de ses institutions normales et primitives. Subsistant à côté d'une autre religion, le totémisme a pu lui fournir, en s'unissant à elle, les victimes de sacrifices qui ne lui appartiennent pas en propre. En un mot, il y a des chances pour que le sacrifice ait existé avant le sacrifice totémique.

Ainsi, si l'on signale de nouveaux cas de sacrifices totémiques, il faudra toujours démontrer : qu'ils sont anciens, qu'ils sont essentiels au totémisme observé, et qu'ils ne sont pas dans ce totémisme le reflet d'un système sacrificiel indépendant. Nous attendrons qu'une pareille démonstration ait été faite pour nous croire obligés de faire remonter jusqu'au totémisme l'origine du sacrifice. Nous ne sommes donc pas amenés à modifier notre théorie du sacrifice en général, ni même du sacrifice du dieu.

1) Il ne nous est pas dit que ces deux chasseurs déguisés soient obligatoirement du clan du daim.

2) Les membres de cette confrérie n'ont pas d' « ordre de médecine », c'est-à-dire ne forment pas, comme la plupart des autres confréries, une société de shamanes (Stevenson, *Zuñi Indians*, p. 417); il est possible que cette communion avec le daim suffise pour doner de médecine, de *mana*, d'*onaya'nakia*, comme dit la prière, les objets magiques et les membres du clan.

*
* *

C'était au sacrifice du dieu que Robertson Smith songeait quand il cherchait le sacrifice dans le totémisme ; il pensait avant tout à la communion chrétienne. Le totem sacrifié c'était, et cela dès l'origine, le dieu sacrifié, puisque le totem, pour les hommes d'un clan, fait fonction de dieu. Nous avons dit, au contraire, que le sacrifice du dieu n'était ni au début des religions ni au début même du sacrifice, mais qu'il s'était développé après le sacrifice au dieu et, à partir d'un certain moment, parallèlement à lui. Nous pensons encore de même.

Recherchant les traces du totémisme dans l'antiquité gréco-romaine, M. S. Reinach[1] a fixé son attention sur le sacrifice du dieu. Il a ajouté plusieurs bons exemples de mythes sacrificiels à la liste fort incomplète de ceux que nous avions produits. Mais il diffère de nous en ce qu'il veut voir des totems dans tous les dieux sacrifiés du monde gréco-romain : Orphée, Hippolyte, Actéon, Phaéton[2], etc. Pour qu'il y ait totem il faut qu'il y ait un clan, M. Reinach le sait bien. Pourtant nous attendons encore qu'il nous démontre l'existence des clans auxquels auraient appartenu les dits totems[3]. Mais, même s'il nous la prouvait à l'aide de survivances certaines, héritages sur le sol grec et sur le sol latin de prédé-

1) M. Toutain, dans l'article signalé plus haut (p. 166), se plaît à joindre le nom de M. Durkheim à celui de M. S. Reinach et à les confondre dans la même réprobation. Ces deux savants, dont nous connaissons fort bien la pensée, n'ont rien de commun l'un avec l'autre. En matière de totémisme, M. Durkheim, comme nous, est en désaccord complet avec M. Reinach. Nous n'avons pas d'ailleurs attendu aujourd'hui pour contredire, très amicalement à vrai dire, les explications totemistiques des mythes grecs, dont M. Reinach a le secret.

2) S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, 3 vol. Paris, 1905-1908. t. I, p. 30. Les survivances du totémisme chez les anciens Celtes; t. II, p. 58, Zagreus; p. 85, La mort d'Orphée; t. III, p. 24, Actéon; p. 54, Hippolyte.

3) M. S. Reinach nous signale bien lui-même, l'existence à Rome d'un véritable clan, la *gens Fabia*, clan de la fève (o. *l.*, t. I, p. 107). Mais le fait que, dans ce cas, le clan totémique ait pu subsister jusqu'aux temps historiques, nous donnerait le droit d'être fort exigeants en ce qui concerne les autres exemples allégués. A vrai dire, le clan des *Fabii* n'est pas pourvu d'un culte de la fève.

cesseurs depuis longtemps oubliés, nous ne serions pas encore satisfaits en raison de ce que nous avons dit plus haut. Il faudrait encore nous montrer que, dans les cultes en question, la tradition sacrificielle remontât jusqu'aux origines totémiques, en d'autres termes que le cheval-Hippolyte, le faon-Penthée, le bouc ou le taureau-Dionysos eussent été de tout temps déchirés (*sparagmos*) et mangés tout crus (*omophagie*) dans les fêtes orgiastiques et qu'ils l'eussent été à titre de totems. A cette condition seulement les faits allégués par M. Reinach pourraient prouver que le sacrifice du dieu est un sacrifice totémique, ou sort d'un pareil sacrifice. A notre avis, dans les cultes dont traite M. Reinach, s'il y a d'anciens totems, ils n'ont servi qu'à habiller les dieux, baptiser leurs prêtres, fournir les victimes toutes sacrées; ils ne sont que des paraphernalia totémiques de religions non totémiques. Nous pensons que la consécration des prémices de la vendange a précédé le sacrifice d'un animal, totem ou non, au dieu de la vigne et, à plus forte raison, le sacrifice de cet animal comme dieu condescendant au sacrifice. Ainsi, là où M. Reinach voit des suites du totémisme, nous ne voyons que des chocs en retour.

Même en Égypte [1] où l'on serait tenté de chercher, dans le sacrifice, des restes de totémisme, les travaux récents n'en ont point montré. Les sacrifices y paraissent presque uniformément répéter le thème du dépeçage et de la résurrection d'Osiris. Les victimes, taureaux, porcs, gazelles, etc., sont données comme des animaux typhoniens, ennemis d'Osiris et représentants du dieu Set. Ce ne sont pourtant point des totems, formes premières de ce dieu; ce ne sont pas non plus des totems correspondants à Osiris. On dit qu'ils sont mis à mort en punition d'avoir mangé le dieu, parce que, une fois sacrifiés, ils exhalent le dieu, ce qui revient à dire que leur

1) A. Moret, *Du Sacrifice en Egypte*, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1908, t. LVII, p. 81 sq. Cf. A. Moret, *Le Rituel du Culte divin journalier en Egypte*, d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Séti Ier, à Abydos. Paris, Leroux, 1902.

esprit, attribué au dieu est identique à lui ; de quelque façon que la mythologie représente ce qui se passe alors, ils portent le dieu et ils sont divins parce que le sacrifice, en Égypte, est essentiellement un sacrifice du dieu. Mais c'est un sacrifice du dieu qui n'a rien de totémique et dont nous savons avec certitude qu'il a une origine dans le culte du blé.

Pour montrer que le schème général du sacrifice contient en puissance le sacrifice du dieu, nous avons choisi nos exemples dans la série des sacrifices agraires. Nous nous sommes défendus de dire que seul le sacrifice agraire était de nature à donner naissance au sacrifice du dieu ; il eût pourtant mieux valu établir notre démonstration sur des bases plus larges et ne pas paraître la fonder, en apparence, exclusivement sur les faits du culte des animaux domestiques et des plantes comestibles. Nous aurions dû parler en même temps des cultes qui concernent la végétation en général et tout l'ensemble de la nature. Ainsi, le sacrifice du *soma*, que nous avons considéré comme un sacrifice agraire, et qui est un exemple parfait du sacrifice du dieu, n'est pas le sacrifice d'un végétal cultivé, mais celui d'une plante choisie entre toutes, qui symbolise toutes les plantes. Nous n'avons pas pu alors l'exposer complètement, mais, aujourd'hui, les textes rituels sont aisément accessibles, grâce au beau travail de Victor Henry et de M. Caland[1] ; il ne reste plus qu'à y ajuster les commentaires théologiques donnés par les Brâhmaṇa. Ce que nous disons du sacrifice du soma est aussi vrai du sacrifice du *hikuli* ou *peyote* chez les Huichol et les Tarahumare du Haut Mexique et les anciens Aztèques[2]. Nous pensons donc que le sacrifice du dieu[3] remonte dans l'histoire

1) W. Caland et V. Henry, *L'Agniṣṭoma*, 1906 (n'expose que le service opératoire et oral).

2) C. Lumholtz, *Unknown Mexico*, II, p. 126 sq. I, p. 299. Le culte de cette plante s'est étendu très loin, et du côté des Prairies, où il est pratiqué par les Cheyennes, et vers le Sud. Cf. K. Th. Preuss, *Die religiösen Gesänge und Mythen einiger Stämme der Mexikanischen Sierra Madre*, *Archiv für Religionswissenschaft*, XI, 1908, p. 383 sq.

3) Le culte du *hako*, le grand fétiche tribal de l'une des sections des Pawnee

de la civilisation un peu plus haut que le point d'où nous semblions le faire partir. Mais il est précisément très remarquable que ces sacrifices de dieux, assez barbares, que nous venons de mentionner n'aient rien du sacrifice totémique puisque ni le *peyote* ni le *soma* ne sont des totems. Il nous faut donc élargir les données sur lesquelles nous avons édifié notre théorie, mais nous maintenons notre explication génétique du sacrifice du dieu. Le point de départ est toujours, selon nous, l'oblation et la destruction d'une chose susceptible, en raison des représentations qui s'y attachent, de devenir divine entre toutes les victimes sanctifiées.

*
* *

Nous venons de faire des incursions dans l'histoire du sacrifice, d'opposer des formes secondaires à des formes primaires, alors que notre travail ne nous en donne le droit que justement en ce qui concerne le sacrifice du dieu. Très sensibles alors aux défauts des méthodes qui tendent à expliquer les institutions seulement en remontant à leurs origines, nous avons voulu faire une étude schématique, une analyse générale du sacrifice, nullement un exposé généalogique de ces formes. Elle doit être de toute nécessité complétée par une histoire, une phylogénèse des sacrifices.

Cette lacune volontaire de notre travail nous a empêchés de signaler l'un des bénéfices que nous y avons trouvé. La place du sacrifice dans l'ensemble des rites nous est apparue nettement. Son mécanisme compliqué n'est pas celui d'un rite primaire. Il n'a pu se produire qu'assez tard dans l'évolution religieuse après et sur d'autres systèmes plus anciens. D'une part, son institution suppose, dans les religions où il s'est établi, la pratique du don rituel comme l'avait bien vu

est un excellent exemple du culte d'un dieu qu'une consécration, sacrificielle seulement par partie, fait descendre dans un objet. A. Fletcher, *The Hako, a Pawnee Ceremony*. 22d Ann. Rep. *Bureau of American Ethnology*. Le mécanisme de la consécration peut déjà, par lui-même, incarner régulièrement le dieu.

M. Tylor, et surtout, le système entier des rites consécratoires, lustrations, purifications, etc. D'autre part, il fallait que les choses sacrées se fussent définitivement séparées des profanes et fussent représentées déjà sous la forme d'esprits divins presque purs, plus ou moins personnels.

C'est d'ailleurs pour cette raison que le sacrifice pleinement constitué ne nous paraît pas compatible avec tous les degrés du totémisme : chez un peuple à religion totémique, ce qui est sacré pour un clan ne l'est pas pour les autres ; et le clan, dans le sacré, n'a nul besoin de l'intermédiaire sacrificiel qu'est la victime pour communiquer avec un totem identique à lui-même ; il se consacre par rapport à celui-ci, directement, par les voies immédiates de l'effusion du sang et de la communion alimentaire. Ce sont comme le voulait Robertson Smith des facteurs indispensables du sacrifice, mais ce ne sont pas ses raisons nécessaires et suffisantes.

*
* *

Notre travail est un chapitre de sociologie. Nous n'avions pas idée de dire que nous faisions œuvre de sociologues puisque les faits dont nous traitions sont des faits de la vie en commun et que notre méthode pour les traiter n'est pas la méthode historique.

Mais on conteste précisément que les phénomènes de la vie religieuse soient des phénomènes sociaux. En ce qui concerne le sacrifice beaucoup ne songent instinctivement qu'aux individus qui sacrifient, alors que notre pensée se porte d'emblée sur les institutions sacrificielles. On ne nie point l'existence de ces dernières, mais on nie qu'elles soient le tout du sacrifice ; le rite, pense-t-on, n'est qu'une forme, un vêtement des sacrifices personnels et qu'est-ce au fond que ceux-ci, sinon le renoncement moral autonome et spontané ?

Nous croyons avoir justement montré qu'il ne pouvait y avoir de sacrifice sans société. Dans les sacrifices que nous avons décrits, la société est présente d'un bout à l'autre. Il

est peu de rites qui soient plus foncièrement publics que le sacrifice. Quand ce n'est pas la société qui sacrifie elle-même et pour elle-même, elle est représentée à l'office par ses prêtres, souvent aussi par une assistance nombreuse et qui n'est point passive. Même quand le sacrifice est fait par un individu et pour lui-même, la société y est toujours présente, au moins en esprit, puisque c'est d'elle qu'il se sépare pour y rentrer; c'est elle aussi qui a déterminé la victime, donné les moyens de la consacrer, nommé, choisi et convoqué les dieux. Sur le terrain du sacrifice, la société entoure le fidèle de son assistance morale, c'est elle qui lui donne sa foi, la confiance qui l'anime dans la valeur de ses actes. Voilà la raison même de son efficacité. C'est qu'il est un acte social.

D'autre part, nous démontrions que tout ce qui concourt à un titre quelconque au sacrifice est investi d'une même qualité, celle d'être sacré; de la notion de sacré, procèdent sans exception toutes les représentations et toutes les pratiques du sacrifice, avec les sentiments qui les fondent. *Le sacrifice est un moyen pour le profane de communiquer avec le sacré par l'intermédiaire d'une victime*. Or, nous concevions le sacré, comme Robertson Smith, sous la forme du séparé, de l'interdit. Il nous paraissait évident que la prohibition d'une chose pour un groupe n'est pas simplement l'effet des scrupules accumulés d'individus. Aussi bien, disions-nous que les choses sacrées étaient choses sociales. Même nous allons maintenant plus loin. A notre avis est conçu comme sacré ce qui, pour le groupe et ses membres, qualifie la société. Si les dieux chacun à leur heure sortent du temple et deviennent profanes, nous voyons, par contre des choses humaines, mais sociales, la patrie, la propriété, le travail, la personne humaine y entrer l'une après l'autre.

La description, donnée par Robertson Smith, du sacré, qui nous suffisait pour analyser le sacrifice, nous parut, notre travail achevé, non pas inexacte, mais insuffisante. Derrière les idées de séparation, de pureté, d'impureté, il y a du respect, de l'amour, de la répulsion, de la crainte, des

sentiments divers et forts, évocateurs, de nature à se traduire en gestes et en pensée. Cette notion est plus complexe, plus riche, plus générale et plus pratique, qu'elle n'avait paru d'abord. Elle est bien sans doute l'idée-force autour de laquelle ont pu s'agencer les rites et les mythes. Elle se présentait dès lors à nos yeux comme étant le phénomène central parmi tous les phénomènes religieux[1]. Nous nous sommes proposé pour tâche de comprendre cette notion et de vérifier ce que nous avions dit sur l'identité du sacré et du social. Nous avons pensé que le but ultime de nos recherches associées, devait être l'étude de la notion de sacré. C'était même pour nous le gain le plus sûr de notre travail sur le sacrifice.

II

LA MAGIE

Mais il existe un groupe considérable de phénomènes religieux où le double caractère sacré et social des rites et des croyances, n'apparaît pas au premier abord. C'est la magie. Pour généraliser les résultats de notre travail sur le sacrifice, et aussi pour les vérifier, il fallait s'assurer qu'elle ne constitue pas une exception. Or, la magie nous présente un ensemble de rites aussi efficaces que le sacrifice. Mais il leur manque l'adhésion formelle de la société. Ils se pratiquent en dehors d'elle et celle-ci s'en écarte. De plus, sacrilèges, impies ou simplement laïcs et techniques, ils n'ont pas au premier abord le caractère sacré du sacrifice. Dans la magie il y a aussi des représentations, depuis celle des dieux et des esprits jusqu'à celle des propriétés et des causes, qui sont investies d'une certitude égale à la certitude des représentations de la religion. Il y entre des mythes

1) H. Hubert, *Introduction à la traduction française du Manuel d'Histoire des Religions* de Chantepie de la Saussaye, 1904, p. XLV.

dont la simple récitation agit comme charme[1], et des notions, comme celles de substance, de nature, de force, φύσις et δύναμις, dont le bien fondé fut si peu contesté, qu'elles ont été admises par les sciences et les techniques. Cependant, ni ces mythes, ni ces représentations abstraites dont la valeur pratique est si haute, ne sont explicitement l'objet de l'accord unanime et nécessaire d'une société. Enfin, pas plus que pour les rites, ces notions et ces mythes ne semblent avoir pour principe la notion du sacré. L'efficacité des pratiques était-elle donc du même genre que celle des techniques; la certitude des notions et des mythes du même genre que celle des sciences?

Au moment où nous posions ces questions, les opérations mentales d'où dérive la magie étaient données comme des sophismes naturels de l'esprit humain. Association d'idées, raisonnements analogiques, fausses applications du principe de causalité, pour MM. Frazer[2] et Jevons[3] en constituaient tout le mécanisme. L'école anthropologique anglaise arrivait ainsi à des résultats tout à fait opposés à ceux vers lesquels nous conduisaient nos investigations sur la religion. Nous étions donc conduits à réviser ses travaux.

Notre enquête[4] a établi que tous les éléments de la magie : magiciens, rites, représentations magiques, sont qualifiés par la société pour entrer dans la magie.

Le mémoire que nous publions plus loin sur l'*Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes* en fait précisément la preuve avec détails, en ce qui concerne la conscience même du magicien : le magicien est un fonctionnaire de la société, souvent institué par elle, et qui ne trouve jamais en lui-même la source de son propre pouvoir. On

1) Cf. Hubert et Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la Magie*, p. 56, *Année Sociologique*, t. VII, p. 56.

2) J. G. Frazer, *Golden Bough*, 2e édition, III, p. 460; II, p. 370, etc.

3) Jevons, *Introduction to the History of Religion*, p. 35, 297, 411.

4) V. chap. III. Nous ne réimprimons pas ici ce travail que nous nous proposons d'achever et de rééditer.

nous a reproché d'avoir étendu indûment ce que nous avions dit des corporations de magiciens[1]. Mais en réalité les magiciens isolés sont reliés par la tradition magique et forment des associations.

En ce qui concerne les rites et les représentations, le magicien n'invente pas à chaque coup. La tradition qu'il observe est garante de l'efficace des gestes et de l'autorité des idées. Or, qui dit tradition dit société. En second lieu, si la magie n'est pas publique comme les sacrifices, la société n'y est pas moins présente. Si le magicien se retire, se cache, c'est de la société et si celle-ci le repousse, c'est qu'il ne lui est pas indifférent. Elle n'a peur des magiciens qu'en raison des pouvoirs qu'elle lui prête et il n'agit contre elle qu'armé par elle.

Enfin, ces pouvoirs, ces qualités ont tous un même caractère, procèdent tous d'une même idée générale. Cette notion, nous lui avons donné le nom de *mana*, emprunté aux langues malayo-polynésiennes, mais par lequel elle est désignée dans la magie mélanésienne, où Codrington[2] nous avait révélé son existence. Elle est à la fois celle d'un pouvoir, celle d'une cause, d'une force, celle d'une qualité et d'une substance, celle d'un milieu. Le mot *mana* est, à la fois, substantif, adjectif, verbe, désigne des attributs, des actions, des natures, des choses. Il s'attache aux rites, aux acteurs, aux choses, aux esprits de la magie, aussi bien qu'à ceux de la religion.

Il en résulte que les rites et les représentations magiques ont le même caractère social que le sacrifice et qu'ils dépendent d'une notion identique ou analogue à la notion de sacré. De plus, nous avons commencé à montrer qu'il y a des cérémonies magiques où se produisent des états collectifs de nature à engendrer cette notion de *mana*.

1) Cf. H. Berr, *Les Progrès de la Sociologie religieuse* (*Revue de Synthèse historique*, t. XII, 1906, p. 34).
2) *The Melanesians*, 1890.

* * *

Bien que peu d'exemplaires authentiques de cette notion fussent alors connus, nous ne doutions pas de sa généralité, ni qu'elle eût rien à envier à ce point de vue aux notions de temps, d'espace, de nombre, de cause, etc.

M. Jevons[1] nous a reproché de fonder ainsi toute la magie sur un principe dont, de notre aveu, l'existence explicite n'était pas absolument universelle. Nos recherches ultérieures nous permettent d'affirmer que cette notion est très répandue.

Le nombre des sociétés, où on ne la constate pas expressément se restreint de plus en plus.

En Afrique, les Bantus c'est-à-dire la plus grande et la plus dense des familles africaines, possèdent la notion tout à fait identique de *Nkissi*, de *Moquissie*, comme disaient les vieux auteurs[2]. Les Ewhé, c'est-à-dire une bonne partie des Nigritiens, ont la notion de *Dzo*[3]. De ce fait, nous concluons déjà qu'il est nécessaire de remplacer, pour toute l'Afrique, la notion de fétiche par celle de mana. En Amérique, nous avions déjà signalé l'*orenda* iroquois, la *manito* algonquine, le *wakan* sioux, le *xube* Pueblo, le *Naual* du Mexique central. Il faut y joindre le *Nauala* des Kwakiutl[4]. Notre hypothèse

1) F. B. Jevons, *The definition of Magic*, extrait de *Sociological Review*, avril 1908, p. 6, sqq. Cf. *Rev. de métaphysique et de morale*, 1908, [compte-rendu du t. VIII d'*Année Sociologique*].

2) *Année Sociologique*, t. X, p. 308 sq.

3) Spieth, *Die Ewhe Stämme*, p. 69*; Westermann, *Ewhe Deutsches Wörterbuch*, s. v. et dérivés, p. 83, p. 86 sq.

4) F. Boas, *The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians*. *Report of the U. S. Museum*, 1895 (1897), p. 695, l. 4 et 5; p. 694, lg. 9 et 11, etc.; cf. *Kwakiutl texts* (Boas et Hunt) *Jesup Pacific Expedition*, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. III, p. 100, l. 5 et 26; p. 63, l. 39; p. 64, l. 7; p. 215, l. 35 et 39, l. 15, etc. Il existe encore chez les Kwakiutl une autre notion, plus prochaine de celle de talisman et de surnaturel à la fois, celle de *Lokoa* (dans la seconde transcription *Lōgwa*). Cf. les trois vers (*Kwakiutl Texts*, p. 355, l. 18-19; *Soc. Organ.*, p. 373).

sur la parenté qui relie la notion du *brahman* dans l'Inde védique à celle de *mana*, a été admise récemment par M. Strauss[1]. Quant au nombre des langues où la même notion est fragmentée en plusieurs expressions, il est indéfini[2].

Mais nous avions une autre réponse à faire à la critique de M. Jevons. Il n'est pas indispensable qu'un phénomène social arrive à son expression verbale pour qu'il soit. Ce qu'une langue dit en un mot, d'autres le disent en plusieurs. Il n'est même pas du tout nécessaire qu'elles l'expriment ; la notion de cause n'est pas explicite dans le verbe transitif, elle y est pourtant.

Pour que l'existence d'un certain principe d'opérations mentales soit sûre, il faut et il suffit que ces opérations ne puissent s'expliquer que par lui. On ne s'est pas avisé de contester l'universalité de la notion de sacré, et pourtant, il serait bien difficile de citer en sanskrit ou en grec un mot qui correspondît au *sacer* des Latins. On dira ici : pur (*medhya*), sacrificiel (*yajñiya*), divin (*devya*), terrible (*ghora*) ; là, saint (ἱερός ou ἅγιος), vénérables (σεμνός), juste (θέμιος), respectable (αἰδέσιμος). Et pourtant, les Grecs et les Hindous n'ont-ils pas eu une conscience très juste et très forte du sacré[3] ?

1) *Brahmanaspati*, Kiel, 1906.

2) Van Gennep, *Revue des Traditions populaires*, 1904, p. 118-119 ; Id., *Mythes et légendes d'Australie*, p. LXXXIV, sq. Nous n'admettons pas, comme le fait M. van Gennep, que la *Barakâ* marocaine et arabe, c'est-à-dire le *mana* de la bénédiction soit tout le *mana* ; le *churinga* des Arunta, n'est que le *mana* de certaines choses et rites sacrés. Ce sont des *mana* spécialisés.

3) On n'a pas attendu ce complément de preuves pour faire crédit à ce que nous avons dit sur la notion de *mana*. MM. Sidney Hartland (*Folk-lore*, t. XV, 1904, p. 355, compte-rendu de *Année sociologique*, t. VII, 1904), Frazer (*Lectures on the early History of Kingship*, 1905, p. 7 sq. M. Frazer ne paraît pas avoir apprécié l'importance de la notion de *mana* avant la lecture de notre travail), Marrett (*From Spell to Prayer*, *Folk-lore*, t. XV, 1904, p. 132, sq. M. Marrett avait, avant nous, indiqué que l'animisme avait des « conditions préanimistes » *Preanimistic Religion*, *Folk-lore*, t. XV, 1904, p. 132 sq.), M. Jevons lui-même, M. Preuss (*Ursprung der Religion und der Kunst*, *Globus*, 1904-1905) s'y sont ralliés ; M. Vierkandt (*Die Anfänge der Religion und der Zauberei*, *Globus*, 1907, vol. 92, p. 62. Cf. Beck, in

*
* *

Nous n'avons publié qu'une partie de notre travail sur la magie, celle qu'il nous importait de terminer alors pour poursuivre nos recherches. C'était assez pour nous en effet d'avoir montré que les phénomènes de la magie s'expliquaient comme ceux de la religion. Comme nous n'avons pas encore exposé la partie de notre travail, qui concerne les rapports de la magie et de la religion, il en est résulté quelques malentendus.

Nous avons été les premiers à formuler dans ce mémoire une distinction des rites en positifs et négatifs que nous tenions de M. Durkheim. Deux ans après notre publication, M. Frazer[1] arrivait, de son côté, à la même distinction, mais en considérant tous les tabous comme des rites négatifs de ce qu'il appelle la magie sympathique. Nous ne pouvons accepter l'honneur que M. Thomas[2] et à sa suite M. Marrett[3] nous ont fait de cette généralisation. Nous la croyons erronée. Nous avons divisé la magie en positive et négative; cette dernière embrassant les tabous et en particulier les tabous sympathiques. Mais nous n'avons pas dit que tous les tabous fussent de la magie négative. Nous insistions sans doute sur les interdictions de la magie, parce que, par le fait même de la prohibition, elles portent, mieux que les règles positives, la marque de l'intervention sociale. Nous ne niions nullement qu'il y eût des tabous religieux, et qu'ils fussent d'un autre ordre.

Faute encore d'avoir délimité les rapports de la magie et

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kultur, vol. 123, p. 180), qui probablement s'est contenté de lire M. Preuss, en arrive à nous reproduire presque intégralement sans nous citer. Nous aimons voir nos idées cheminer anonymement.

1) *Frazer, Lectures on the Early History of Kingship*, p. 26.

2) N. W. Thomas, *Man*, 1906, n. 37, lettre de M. Frazer, *ibid.*

3) Marrett, *Is taboo a negative Magic*, in *Anthropological Essays*. . E. B. Tylor, Oxford, 1907, p. 220 sq.

de la religion, nous nous sommes attiré de la part de M. Huvelin une autre querelle[1].

M. Huvelin attribue une origine magique aux liens de droit primitif[2] et, pour lui, la magie a servi puissamment à la constitution de ce qu'il appelle le droit individuel. Ce que la magie met à la disposition des individus, ce sont des forces sociales et religieuses. Il l'admet. Toutefois, il s'inquiète d'une contradiction qu'il aperçoit dans les termes dont nous nous servons. Comment la magie étant sociale, c'est-à-dire, selon M. Huvelin, obligatoire, peut-elle être illicite? Comment étant religieuse, puisqu'elle trouve sa place dans le droit, phénomène de la vie publique, peut-elle être antireligieuse en même temps? Voilà ce qu'il nous demande d'expliquer[3].

Mais une bonne partie des rites, et surtout des sanctions, qui, selon M. Huvelin viennent de la magie, se rattachent pour nous à la religion. Pas plus que les dieux infernaux les imprécations, les ἀραί ne sont par définitions magiques et hors de la religion. D'ailleurs, dans un bon nombre des cas cités, la sanction magique n'est que facultative. La religion noue donc, aussi bien que la magie, les liens du droit individuel, et avec un formalisme de la même nature.

Le malentendu vient, en somme, uniquement de l'emploi abusif que M. Huvelin fait encore du mot magique. Nous avons sans doute contribué à le dérouter en ne justifiant pas, par une étude méthodique, la règle que nous avons donnée pour distinguer les faits du système magique des faits du

1) P. Huvelin, *Magie et droit individuel* (*Année Sociologique*, t. X, 1907, p. 1-47).

2) Id., *Les Tablettes magiques et le droit romain*, extrait des *Annales Internationales d'Histoire du droit*, Mâcon, 1901 ; Id., *La notion de l'injuria dans le très ancien droit romain* (*Annales de l'Université de Lyon*, 1903).

3) Nous connaissons certainement fort bien l'existence de la magie judiciaire. Nous pourrons même signaler à M. Huvelin que la magie des Ewhe du Togo se divise en magie de l'envoûtement, magie de la divination et magie du droit. Spieth, *Ewhe Stämme*, p. 60*, p. 534 sq. Cf. Westermann, *Ewe-Deutsches Wörterbuch*, s. v. *dzoſuſu*, p. 89.

système religieux. Il n'y a pas entre eux l'antinomie qu'il se représente, et au sujet de laquelle il nous prend à partie. Il y a, nous l'avons dit, dans tout rite de la magie aussi bien que de la religion, une même force mystique, qu'on avait autrefois le tort d'appeler magique. M. Huvelin n'a pas répudié ce vice de nomenclature et c'est pourquoi il fait de la magie la source unique des contrats.

Il ne faut pas opposer les phénomènes magiques aux phénomènes religieux; dans les phénomènes religieux, il y a plusieurs systèmes, celui de la religion, celui de la magie, d'autres encore : par exemple, la divination et ce qu'on appelle le folk-lore, forment des systèmes de faits religieux comparables aux précédents. Cette classification correspond mieux à la complexité des faits, et à la variabilité des rapports historiques de la magie et de la religion. Mais notre définition du système de la magie reste la même et nous continuons à ne considérer comme lui appartenant que ce qui, le folk-lore mis à part, *ne fait pas partie des cultes organisés*. En vertu de cette définition, par exemple, le *dhârna*[1], le suicide juridique à l'effet d'arriver à l'exécution d'un créancier, dont parle M. Huvelin, ressortissant aux différents codes, à celui de Manou en particulier, ne figurant dans aucun manuel magique, dépendant du culte funéraire, relève de la religion et non de la magie.

Enfin, sans être obligatoires, les rites de la magie peuvent néanmoins être sociaux. L'obligation proprement dite n'est pas pour nous le caractère distinctif des choses, des actes et des sentiments sociaux. L'acte magique illicite reste pour nous social, sans qu'il y ait là contradiction. L'acte est social parce qu'il tient sa forme de la société et qu'il n'a de raison d'être que par rapport à elle. Tel est le cas, que cite M. Huvelin, du sacrifiant qui fait un sacrifice pour tuer son ennemi[2]. Au surplus, la magie n'est pas

1) P. Huvelin, *o. l.*, p. 22.
2) Id., *o. l.*, p. 46.

nécessairement illicite et, dans le droit, en fait, elle sert aussi bien au droit public qu'au droit individuel. Ainsi, dans les tribus australiennes[1], les menaces d'envoûtement sont pour les vieillards un moyen de faire respecter la discipline. Ce n'est pas sans raison que M. Frazer rattache aux pouvoirs des magiciens les pouvoirs du roi[2].

Certes, M. Huvelin a raison de montrer que la magie a aidé à la formation de la technique du droit, comme nous supposions qu'elle a fait pour les autres techniques[3]. Nous sommes d'accord avec lui, quand il allègue que, dans le droit, elle a facilité l'action individuelle. La magie a, en effet, fourni à l'individu les moyens de se faire valoir à ses propres yeux et aux yeux des autres, ou bien d'éviter la foule, d'échapper à la pression sociale et à la routine. A l'abri de la magie, non seulement les audaces juridiques ont été possibles, mais aussi les initiatives expérimentales. Les savants sont fils des magiciens.

Nous avons fait de fréquentes allusions au rôle que l'individu joue dans la magie et à la place qu'elle lui fait. On les a considérées comme des concessions prudentes, destinées à compenser l'excessive rigueur d'une théorie sociologique qui semblait nier dans la magie l'autonomie des magiciens[4]. Il n'y avait là ni concession ni contradiction. Notre travail avait précisément pour objet de déterminer la place de l'individu dans la magie, par rapport à la société.

Nous nous proposions au début de nos études, surtout de comprendre des institutions, c'est-à-dire des règles publiques d'action et de pensée. Dans le sacrifice, le caractère public de l'institution, collectif de l'acte et des représentations est bien clair. La magie dont les actes sont aussi peu publics que possible, nous fournit une bonne occasion de pousser plus

1) Howitt, *Native Tribes of South East Australia*, 1904, chap. IX, passim.
2) *Lect. Hist. Kingship.*
3) H. Hubert et M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la Magie* (*Année Sociologique*, t. VII, 1904, ch. V, p. 143).
4) H. Berr, *Les Progrès de la Sociologie religieuse*, *l. l.*, p. 35.

loin notre analyse sociologique. Il importait avant tout, de savoir dans quelle mesure et comment ils étaient sociaux. Autrement dit : quelle était l'attitude de l'individu dans le phénomène social? Quelle était la part de la société dans la conscience de l'individu? Lorsque des individus se rassemblent, lorsqu'ils conforment leurs gestes à un rituel, leurs idées à un dogme, sont-ils mus par des mobiles purement individuels ou par des mobiles dont l'existence dans leur conscience ne s'explique que par la présence de la société? Puisque la société se compose d'individus organiquement rassemblés, nous avions à chercher ce qu'ils apportent d'eux-mêmes et ce qu'ils reçoivent d'elle, et comment ils le reçoivent. Nous croyons avoir dégagé ce processus et montré comment, dans la magie, l'individu ne pense, n'agit que dirigé par la tradition, ou poussé par une suggestion qu'il se donne lui-même sous la pression de la collectivité.

Notre théorie se trouve ainsi vérifiée, même pour le cas difficile de la magie, où les actes de l'individu sont aussi laïcs et personnels que possible, nous sommes bien sûrs de nos principes en ce qui concerne le sacrifice, la prière, les mythes. On ne doit donc pas nous opposer à nous-mêmes si, parfois, nous parlons de magiciens en renom, qui mettent des pratiques en vogue, ou de fortes personnalités religieuses, qui fondent des sectes et des religions. Car, d'abord, c'est toujours la société qui parle par leur bouche et, s'ils ont quelque intérêt historique c'est parce qu'ils agissent sur des sociétés.

III

LE PROBLÈME DE LA RAISON

En procédant ainsi, nous déplacions le foyer de nos investigations sociologiques. Passant de la considération des phénomènes religieux, en tant qu'ils se développent hors de l'analyse des formes qu'ils prennent dans la conscience, nous avons

eu l'occasion de poursuivre des études que nous avions déjà commencées avec et après M. Durkheim sur les origines de l'entendement.

Les opérations mentales de la magie ne se réduisent pas au raisonnement analogique ni à des applications confuses du principe de causalité. Elles comportent des jugements véritables et des raisonnements conscients[1].

Ces jugements sont de ceux qu'on appelle jugements de valeur, c'est-à-dire qu'ils sont affectifs. Ils sont dominés par des désirs, des craintes, des espérances, etc., des sentiments, en un mot. De même, les raisonnements se développent, sur une trame de sentiments transférés, contrastés etc., et non pas comme le veulent les anthropologues anglais, imbus d'associationisme, suivant les lois de la contiguïté et de la ressemblance.

Mais, les psychologues isolent habituellement les jugements de valeur, qu'ils rattachent à l'ordre de la sensibilité, des jugements proprement dits, qu'ils rattachent à l'ordre de l'intelligence, ou ils ne signalent entre eux que des liens accidentels[2]. La logique rationnelle se trouve ainsi radicalement opposée à celle des sentiments. Au contraire, quand on étudie ces deux logiques dans la conscience des individus vivant en groupe, on les trouve naturellement, intimement liées. En effet, les jugements et les raisonnements de la magie et de la religion sont de ceux sur lesquels s'accordent des sociétés entières. Cet accord doit avoir d'autres raisons que les rencontres fortuites des sentiments capricieux. Il s'explique par le fait que, dès le début, ils sont à la fois empiriques et rationnels.

Le sentiment individuel peut s'attacher à des chimères. Le sentiment collectif ne peut s'attacher qu'à du sensible, du visible, du tangible. La magie et la religion concernent

1) La critique que nous avons faite à cet égard de la théorie courante a été, croyons-nous, décisive. C'est ainsi que M. Wundt l'a reproduite sans le savoir, *Völkerpsychologie*, II, *Mythus und Religion*, II, p. 177 sq.

2) Nous sommes naturellement loin de penser que ceux qu'ils ont aperçus, ceux que M. Ribot a signalés dans sa *Logique des sentiments*, n'existent pas.

des êtres, des corps ; elles naissent de besoins vitaux, vivent d'effets certains et elles s'exposent au contrôle de l'expérience. L'action locale du *mana* dans les choses est, pour le croyant, susceptible de vérifications. On s'inquiète sans cesse de sa présence fugace. Certes, les conclusions des dévots sont toujours affirmatives, car le désir est tout puissant. Mais il y a épreuve, confirmation.

Ces jugements et ces raisonnements de valeur doivent d'autre part avoir un caractère rationnel. Il y a des limites à leurs absurdités. M. Ribot a dit que la logique des sentiments admettait la contradiction, cela est vrai même des sentiments collectifs. Mais la logique qui règne dans la pensée collective est plus exigeante que celle qui gouverne l'homme isolé. Il est plus facile de se mentir à soi-même que de se mentir les uns aux autres. Les besoins réels, moyens, communs et constants qui viennent se satisfaire dans la magie et dans la religion ne peuvent pas être aussi facilement trompés que la sensibilité instable d'un individu. Celui-ci n'a pas besoin de coordonner ses sentiments et ses notions aussi fortement que les groupes doivent le faire. Il s'accommode d'alternances. Au contraire, les individus associés et voulant rester unanimes dégagent d'eux-mêmes des moyennes, des constantes. Certes, ces décisions et ces idées des groupes sont faites d'éléments contradictoires, mais elles les concilient. C'est ce qu'on voit chez tous les partis et dans toutes les Églises. Ces contradictions sont aussi inévitables qu'utiles. Par exemple, pour que le charme puisse être conçu comme agissant à la fois à distance et par contact, il a fallu constituer l'idée d'un *mana* à la fois étendu et inétendu. Le mort est à la fois dans un autre monde et dans sa tombe où on lui rend un culte. De pareilles notions, vicieuses pour nous, sont des synthèses indispensables où s'équilibrent des sentiments et des sensations également naturels et également contradictoires. Les contradictions viennent de la richesse du contenu et ne les empêchent point de porter, pour les croyants, les caractères de l'empirique et du rationnel.

C'est pourquoi les religions et les magies ont résisté et se sont continuellement et partout développées en sciences, philosophies, techniques d'une part, en lois et mythes de l'autre. Elles ont ainsi puissamment aidé à la formation, à la maturation de l'esprit humain.

⁂

Mais pour que les jugements et les raisonnements de la magie soient valables, il faut qu'ils aient un principe soustrait à l'examen. On discute sur la présence ici ou là, et non pas sur l'existence du *mana*. Or, ces principes des jugements et des raisonnements, sans lesquels on ne les croit pas possibles, c'est ce que l'on appelle en philosophie des catégories.

Constamment présentes dans le langage, sans qu'elles y soient de toute nécessité explicites, elles existent d'ordinaire plutôt sous la forme d'habitudes directrices de la conscience, elles-mêmes inconscientes. La notion de *mana* est un de ces principes : elle est donnée dans le langage; elle est impliquée dans toute une série de jugements et de raisonnements, portant sur les attributs qui sont ceux du *mana*; nous avons dit que le *mana* est une catégorie[1]. Mais le *mana* n'est pas seulement une catégorie spéciale à la pensée primitive, et aujourd'hui en voie de réduction, c'est encore la forme première qu'ont revêtue d'autres catégories qui fonctionnent toujours dans nos esprits : celle de substance et de cause. Ce que nous en savons permet donc de concevoir comment se présentent les catégories dans l'esprit des primitifs.

Une autre catégorie, celle de genre, avait été soumise à l'analyse sociologique par l'un de nous, avec M. Durkheim, dans un travail sur les *Classifications primitives*[2]. L'étude de

1) M. R. Meyer qui s'est moqué de nos expressions, *Mythologische Fragen*. *Archiv für Religionswissenschaft*, 1907, p. 423, aurait bien dû nous dire si les catégories existent autrement que le *mana*.

2) E. Durkheim et M. Mauss. *Essai sur quelques formes primitives de classification* (*Année Sociologique*, t. VI, p. 1, 78; Cf. *Année Sociologique*, t. X, p. 306 sq.)

la classification des notions chez quelques sociétés, montrait que le genre a pour modèle la famille humaine. C'est à la façon dont les hommes se rangent dans leurs sociétés, qu'ils ordonnent et classent les choses en espèces et genres plus ou moins généraux. Les classes dans lesquelles se répartissent les images et les concepts sont les mêmes que les classes sociales. C'est un exemple topique de la façon dont la vie en société a servi à la formation de la pensée rationnelle en lui fournissant des cadres tout faits, qui sont les clans, phratries, tribus, camps, temples, régions, etc.

*
* *

Pour qui s'occupe de la magie et de la religion, celles des catégories qui s'imposent le plus à l'attention, sont celles du temps et de l'espace. Les rites s'accomplissent dans l'espace et dans le temps suivant des règles : droite et gauche, nord et sud, avant et après, faste et néfaste, etc., sont des considérations essentielles dans les actes de la religion et de la magie. Elles ne sont pas moins essentielles dans les mythes ; car ceux-ci, par l'intermédiaire des rites, qui en sont des descriptions, des commémorations, viennent se poser dans l'espace et se produire dans le temps. Mais les temps et les espaces sacrés dans lesquels se réalisent les rites et les mythes sont qualifiés pour les recevoir. Les espaces sont toujours de véritables temples. Les temps sont des fêtes.

L'étude que nous publions plus loin sur *La Représentation du Temps dans la religion et la magie* a pour objet d'analyser quelques formes primitives, étranges, contradictoires que présente la notion de temps quand elle est en rapport avec celle de sacré. Elle a été amenée par des recherches sur les fêtes. Elle permet de comprendre comment les fêtes se succèdent, s'opposent, se reproduisent dans le temps, quoique tous les mythes qu'elles représentent se passent nécessairement dans l'éternité, comment les mythes, qui sont par nature hors du temps, peuvent ainsi périodiquement se réaliser dans le temps.

Enfin, comme la règle des fêtes est le calendrier, et que le calendrier a servi, sinon à former la notion concrète de durée, du moins la notion abstraite de temps, on peut y voir comment le système des fêtes et la notion de temps se sont élaborés simultanément, grâce au travail collectif des générations et des sociétés.

La notion du temps, qui préside à la formation des premiers calendriers magiques et religieux, n'est pas celle d'une quantité, mais celle de qualités. Elle comprend essentiellement la représentation de parties, qui ne sont point aliquotes, qui s'opposent les unes aux autres, qui sont prises les unes pour les autres, et chacune pour toutes les autres, en raison de leurs qualités spécifiques. Les harmonies et les discordances qualitatives des parties du temps sont de la même nature que celles des fêtes. Tout fragment de calendrier, toute partie du temps, quelle qu'elle soit, est une véritable fête, chaque jour est une *Feria*, chaque jour a son saint, chaque heure sa prière. Bref, les qualités du temps ne sont pas autre chose que des degrés ou des modalités du sacré : religiosité gauche ou droite, forte ou faible, générale ou spéciale. Nous apercevons donc des relations fort étroites entre ces deux notions de sacré et de temps, si intimement unies et mêlées et qui se corroborent l'une l'autre. Nous avons pu concevoir comment cette notion de sacré doit être celle en fonction de laquelle les autres se classent, mais aussi se produisent par segmentations et oppositions successives, c'est-à-dire en somme, la mère et la génératrice des représentations religieuses [1].

* * *

Nous pouvons maintenant revenir sur les caractères de ces jugements de valeur, qui sont à l'origine de l'entendement humain. Avec les empiristes nous avons reconnu que ces

1) Ce que l'un de nous a fait explicitement pour l'idée de temps avait été indiqué pour celle d'espace, à propos de la classification des choses suivant les régions. Voir Durkheim et Mauss, *Classifications primitives*, p. 63.

jugements n'étaient possibles qu'après un minimum d'expériences sur des choses, des objets matériels ou conçus comme matériels. Avec les nominalistes nous reconnaissons la toute-puissance du mot, d'origine sociale lui aussi. Avec les rationalistes enfin, nous reconnaissons que ces jugements de valeur sont coordonnés, suivant des règles constantes et constamment perfectionnées. Mais, tandis que pour eux, c'est une entité, la Raison, qui dicte ces règles, pour nous ce sont des puissances sociales, la tradition, le langage, qui les imposent à l'individu.

Nous admettons donc la théorie du jugement de valeur, qu'on inventé les théologiens piétistes. Mais tandis que les philosophes[1], disciples de ces théologiens ne voient dans ces jugements que les produits de la raison pratique, de la liberté nouménale ou du sens religieux et esthétique de l'individu, pour nous ces jugements se fondent sur des valeurs primaires[2] qui ne sont ni individuelles, ni exclusivement volontaires, ni purement sentimentales, ce sont des valeurs sociales derrière lesquelles il y a des sensations, des besoins collectifs, des mouvements des groupes humains.

IV

LE MYTHE ET L'IDÉE GÉNÉRALE

Ainsi, l'étude des représentations générales doit être jointe à celle des représentations dans l'histoire des religions.

Mais on s'inquiète de ce que nous fassions débuter la pensée

1) On trouvera sur ce sujet une assez bonne bibliographie dans Ribot, *Logique des sentiments*, p. 34, n. 1 ; sur le développement et la portée générale du système de Ritschl, v. Boutroux, *Science et Religion*, p. 210, sq. L'origine piétiste de ces théories est, pour nous, certaine. Elles viennent de Kirkegaard. Cf. H. Hoffding, *Philosophie de la Religion*, trad. fr., 1908, p. m.

2) H. Hoffding, *o. l.*, p. 99 : les valeurs primaires sont celles qui se rapportent aux besoins individuels ; les valeurs sociales sont secondaires. Plus loin (p. 100), M. Hoffding admet que les valeurs sociales peuvent être contemporaines des premières.

religieuse par des idées impersonnelles[1]. On met en général au commencement la notion d'âme et d'esprit, si l'on est animiste, les mythes, si l'on est naturiste. La première est considérée comme donnée immédiatement dans l'expérience et le rêve de l'individu. C'est ainsi que, tout dernièrement, l'expliquait encore M. Wundt[2]. Pour Max Müller et ses disciples, le mythe naissait immédiatement du besoin d'animer les choses, représentées dans le langage par des symboles. Comme aucune objection ne nous est venue du côté de l'école naturiste, nous ne discutons pas la sienne, à laquelle nous faisons sa large part. Mais les animistes nous ont déjà combattu, en défendant contre nous le caractère élémentaire et primitif de la notion d'âme. Pour eux, le *mana* n'est qu'un extrait de celle-ci. L'animisme renouvelé par M. Wundt explique l'action à distance du rite magique par l'exhalation de l'âme du magicien[3].

Il y a là, selon nous, une grave erreur. Entre ces deux représentations, âme et *mana*, nous tenons celles de *mana* pour primitive, parce qu'elle est plus commune. En fait, tandis que tout rite magique, toute chose magique a son *mana*, le nombre est très petit des rites où l'on voit sortir l'âme des magiciens, même l'une de ses âmes corporelles. M. Wundt appelle à la rescousse M. Preuss. Celui-ci dans d'intéressantes recherches, qu'il rattache aux nôtres[4], a trouvé que, très souvent, ce sont les souffles émis par les ouvertures du corps qui portent la force magique. Les souffles, nous dit M. Wundt, ce sont des âmes. Non, ce sont des souffles. La voix, un trait de feu, un caillou, une pointe peuvent aussi bien servir de véhicule. Celui-ci ne sera même pas toujours

1) Le P. Schmidt nous reproche notre « magicisme impersonnel », *L'origine de l'Idée de Dieu*, Anthropos, 1908, p. 604, n. 4.

2) Wundt *Völkerpsychologie*, II, *Religion und Mythus*, II, p. 1-140; cf. M. Mauss, *L'art et le mythe d'après M. Wundt* (*Rev. Philosophique*, juillet 1908). Jevons, *The definition of Magic*, extrait de *Sociological Review*, avril 1908.

3) *Rel. u. Mythus*, II, p. 185, sq.

4) *Loc. cit.*, p. XII, n. 1.

nettement figuré. Parmi les images qui se prêtent à la représentation de la force magique, celle d'une âme, aussi mal définie qu'on voudra, n'est pas des plus fréquentes. En tous cas, elle n'est jamais qu'une image parmi les autres.

Il y a plus : bien loin que la notion d'âme soit plus élémentaire que la notion de *mana*, elle est une des plus compliquées à laquelle soient arrivées les religions. Une analyse facile distingue ses antécédents plus simples, ses éléments disjoints et informes : ombres, âmes organiques, âmes extérieures, totems, revenants, génies. Dès qu'il s'agit d'en concevoir le contenu, nous n'y apercevons plus autre chose que les multiples figurations des rapports multiples de l'individu avec ses semblables, passés, présents, futurs, et avec les choses[1]. Ce sont des *mana* spécialisés que la société attribue à l'individu en raison de ses parentés, de ses initiations, de ses associations avec des morts, avec des météores, des cailloux, des arbres, des astres, des animaux, etc.

Mais admettons que, en vertu d'une miraculeuse *aperception* primitive, la notion d'âme soit immédiatement donnée dans la conscience, et immédiatement objectivée au dehors; il reste à expliquer que les âmes puissent et doivent être les seuls agents des rites[2], et que leur représentation soit la raison d'être des rites. Les animistes nous font faire un nouveau saut au passage de la notion d'âme à la notion d'âme puissante. Admettons à la rigueur que l'expérience donne la notion d'âme, quelle expérience donnera la notion de puissance ? Si l'on nous dit que l'âme est naturellement conçue comme active, nous répondrons qu'elle est tout aussi bien conçue comme passive. Dans la notion d'âme ne sont pas données à la fois les qualités de spirituel et de puissant; au contraire elles sont données ensemble, par une synthèse naturelle, dans la notion de *mana*. Or, il fallait avoir la notion du puissant joint au spirituel pour avoir la notion d'une âme

1) H. Hubert, *Introduction à la traduction française de l'Histoire des Religions* de Chantepie de la Saussaye, p. xxxIII-xxxv.
2) Cf. Jevons, *The definition of magic*, l. l., p. 15.

active. Il faut avoir l'idée d'une qualité pour en faire un attribut[1]. Nous avons donc de bonnes raisons pour mettre la notion de *mana* avant celle d'esprit.

Mais, nous dira-t-on, mettant ainsi le prédicat avant le sujet, le *mana* avant l'âme, vous renversez l'ordre psychologique des faits. Vous mettez l'impersonnel avant le personnel. Sans contredit.

D'abord, il ne faut pas creuser entre l'idée générale et l'idée d'une personne une espèce d'abîme. Le personnel ne se conçoit que par rapport à l'impersonnel. L'individu ne se distingue que dans un clan. Il est représenté comme une parcelle du sang qui coule dans tout son clan, les animaux de son totem compris. Il n'y a pas de langage ni de pensée sans une certaine part de généralisation et d'abstraction. Supposer que l'esprit humain n'ait été peuplé à ses débuts que de notions purement individuelles est une hypothèse gratuite, invraisemblable et invariable.

Les notions primitives dont celle de *mana* est le type ne sont pas si abstraites qu'on le dit. Leur contenu concret est au contaire très abondant. Elles coordonnent une foule de représentations : des qualités, des objets, des sensations, des émotions, des désirs, des besoins, des volitions. Leur élaboration ne demandait pas un grand travail intellectuel. Ce sont des synthèses opérées presque spontanément par des esprits brumeux.

Mais, entendons-nous bien. Il n'y a pas eu un moment où la magie et la religion auraient comporté l'idée impersonnelle de *mana*, et, plus tard, un autre moment où seraient nées les idées impersonnelles de dieu, d'esprit, de revenant, de double. Nous pensons simplement que l'idée générale est la condition logique et chronologique des idées mythiques, de même que les temps marqués d'un rythme sont les conditions du rythme, lequel comporte des temps faibles.

1) H. Höffding, *o. l.*, p. 172, sq. : « Le concept de Dieu, la catégorie de religion, sont soumis à la même règle que les autres concepts et catégories ; ils doivent servir de prédicat avant de figurer comme sujet ».

Dans certains cas, la notion générale de *mana* se présente sous sa forme impersonnelle intégrale : dans d'autres il se spécialise, mais reste encore quelque chose de général : puissance du vouloir, danger du mauvais œil, efficace de la voix ; dans d'autres cas enfin, pour entrer dans la pratique, il revêt immédiatement des formes concrètes et individuelles : il devient totem, astre, souffle, herbe, homme, magicien, chose, esprit. Le fond reste identique, mais la métamorphose n'en est pas moins naturelle et fatale. De la majeure qu'est le *mana* se déduit, par une nécessité logique et psychologique la conclusion que sont l'âme et le mythe.

Entre ces trois états de la représentation, l'équilibre est toujours instable. Elle oscille sans cesse, de la notion d'un phénomène ou d'une chose à celle de l'agent impersonnel ou personnel qu'elle met derrière. Zeus est à la fois un homme et le ciel, sans compter divers animaux. La juxtaposition est contradictoire, mais la raison d'être d'une notion collective comme celle de dieu est précisément de réconcilier dans l'esprit du croyant des idées et des sentiments qui s'entrechoquent et dont il ne veut rien abandonner. Ainsi, pour nous, dès le début, les représentations collectives se développent en mythes, tout comme l'idée générale, dans l'esprit individuel, ne peut être pensée sans images concrètes.

V

PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE ET SENTIMENT RELIGIEUX

En nous appliquant à l'étude des catégories, nous avons, paraît-il, outrepassé nos droits[1] et l'on nous accuse de compromettre le bon renom de la sociologie, en l'étendant indûment jusqu'aux limites de la dialectique. Notre domaine ne va, nous dit-on, que jusqu'où l'on trouve des institutions. On nous abandonne le sacrifice, une partie de la magie ; on

1) H. Berr, *o. l.*, p. 16, 29, sq. 36, sq.

nous conteste l'autre et non moins catégoriquement toute une partie de la mythologie. On a réservé tout ce qui est mental à la psychologie. Les sociologues n'auraient pour eux que les groupes et leurs pratiques traditionnelles[1]. Mais on oublie qu'il y a des façons de penser en commun aussi bien que des façons d'agir en commun. Les calendriers sont choses sociales comme les fêtes, les signes et intersignes, aussi bien que les expiations des mauvais présages. Les uns et les autres sont des institutions. Les notions de sacré, d'âme, de temps, etc. sont également des institutions, puisqu'elles n'existent, en fait, dans l'esprit de l'individu, que dans les formes qu'elles ont prises dans des sociétés déterminées. L'individu les reçoit, par l'éducation, dans des formules traditionnelles. Elles sont donc objet de sociologie.

Là-dessus on nous dit : vous faites de la psychologie sociale, et non de la sociologie. Peu importe l'étiquette. Nous préférons celle de sociologues, et voici pourquoi. C'est que nous ne considérons jamais les idées des peuples abstraction faite des peuples. En sociologie, les faits de la psychologie sociale et les faits de la morphologie sociale sont liés par des liens intimes et indissolubles. M. Marrett[2] nous a prêté l'idée que les faits de structure sont des faits primaires, par rapport aux autres, qui seraient tout entiers mentaux, et il en a pris prétexte pour opposer sa psychologie sociale à notre sociologie. L'un de nous[3], sans doute, a établi que, chez les Eskimos, et nombre de peuples de l'Amérique du Nord, les variations de la masse sociale commande celles de la religion : à leur rassemblement d'hiver et à leur dispersion d'été, correspond une double forme de religion. Mais cela ne veut pas dire que tous les phénomènes religieux n'aient que des causes morphologiques, que les états mentaux des groupes humains n'aient d'autre origine que les mouve-

1) H. Berr, o. *l.*, p. 42.
2) Marrett, *Social Psychology*, *Sociological Review*, I, n. 1.
3) *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos*, Étude de morphologie sociale (*Année Sociologique*, IX).

ments matériels de la masse sociale. Il se passe, dans une société, des phénomènes, qui ont pour conditions essentielles des faits mentaux. Ainsi, si des castes se sont cantonnées dans des quartiers spéciaux, c'était au nom de principes religieux. Ce qui est vrai, c'est que tout phénomène religieux est le produit d'une certaine masse sociale, douée d'un certain état d'esprit, et animée de certains mouvements. Reconnaissant des relations étroites entre les faits que l'on renvoie d'ordinaire à la démographie ou à l'anthropogéographie et ceux qui relèvent de la science des religions; voulant nous tenir aussi près que possible de la réalité, nous sommes et nous restons des sociologues[1].

Il ne nous paraît pas nécessaire d'aider à la renaissance de la *Völkerpsychologie*, de la psychologie populaire, collective, sociale. Quand nous parlons d'états psychiques collectifs, nous pensons à des sociétés définies, et non pas à la société en général, au peuple, aux masses indécises d'une humanité vague, où les idées et les sentiments se transmettraient d'individus à individus, nous ne savons comment[2]. Le peuple dont parlent les *Völkerpsychologen* est une chose abstraite qui est à chaque peuple comme l'arbre des scholastiques était au poirier du recteur. Le social n'est, pour nous, ni le populaire, ni le commun. Même quand il s'agit de magie et de folklore, nous ne perdons jamais de vue que pratiques et croyances sont spéciales à certains peuples et à certaines civilisations. Elles ont toujours la couleur particulière que prend chaque phénomène dans chaque société. Si indéfinies que soient les limites de leur extension, elles correspondent à des faits de structure qui sont tout au moins des courants de civilisation. C'est pourquoi la sociologie ne peut se constituer en dehors de l'ethnographie et de l'histoire. On nous dira : « Vous avez étudié le sacrifice, la magie, le temps, les clas-

1) On reconnaîtra là un nouvel exposé des principes posés par M. Durkheim et son école, cf. Art. *Sociologie*, *Grande Encyclopédie*. Mais la confusion est lente à se dissiper.

2) Cf. Mauss, *L'art et le mythe*, etc., *Rev. Philos.*, 1908, p. 33 sq.

sifications, etc. Dans chaque cas, ves hypothèses semblaient s'étendre à l'humanité tout entière. Vous vous contredites. De quel droit les avez-vous soutenues? » Nos recherches étaient générales parce que les phénomènes particuliers ont des raisons générales, mais ils n'existent pas pour autant en dehors de leurs formes particulières. C'est à travers les particularités de celles-ci que nous cherchons à trouver les premiers. C'est seulement par l'étude des variations que présentent les institutions ou les notions de même espèce, suivant les sociétés, que nous définissons, soit les résidus constants que ces variations laissent, soit les fonctions équivalentes que les uns et les autres remplissent. Par là, nous différons des anthropologues anglais et des psychologues allemands. Ils vont droit aux similitudes et ne cherchent à retrouver partout que de l'humain, du commun, en un mot du banal. Nous nous arrêtons au contraire, par méthode, aux différences caractéristiques des milieux spéciaux; c'est à travers ces caractéristiques que nous espérons entrevoir des lois.

*
* *

D'autres nous ont fait le reproche de n'avoir pas fait sa part à la psychologie religieuse[1] tant à la mode aujourd'hui. Ils pensent aux sentiments plus qu'aux idées ou aux pratiques volontaires, et, parmi les sentiments, à un sentiment d'ordre spécial, surhumain, sacrosaint, le sentiment religieux, dont les religions positives ne seraient que des manifestations maladroites. Bien loin de nier le sentiment dans la religion, nous pensons trouver dans les notions de valeur, c'est-à-dire dans les notions sentimentales, l'origine des représentations religieuses et des rites. L'analyse des sentiments complexes

1) G. Michelet, *Pour la Psychologie religieuse*, Revue du Clergé français, 1905, t. XLI, p. 359 sq.; t. XLII, p. 22 sq.: Id., *Une récente théorie française sur la religion* (*Revue pratique d'apologétique*, 1908, t. VI, p. 268 sq., 515 sq. Cf. O. Habert, *La méthode sociologique et l'Histoire des Religions*, *Ann. de philosophie chrétienne*, 1908).

qui fondent la notion de sacré, et celle des sentiments qu'elle provoque, scrupules, craintes, espoirs, etc., est pour nous le but dernier de la science des religions. — Ce que nous nions, c'est qu'il y ait dans ces sentiments quoi que ce soit de *sui generis*. Il n'y entre pas autre chose que ce que la psychologie ordinaire appelle simplement, amour et haine, peur et confiance, joie et tristesse, inquiétude, audace, etc. Il n'y a pas de sentiments religieux, mais des sentiments normaux dont la religion, choses, rites, représentations comprises, est produit et objets[1]. On n'a pas plus à parler de sentiments religieux, que de sentiments économiques, ou de sentiments techniques. A chaque activité sociale correspondent des passions et des sentiments normaux[2]. Il est donc inutile d'adapter à chaque chapitre de sociologie un chapitre de psychologie qui consisterait en variations sur le même thème.

Ces lignes ne s'adressent point aux psychologues qui font ce que l'on appelle couramment de la psychologie religieuse. Ils ont commencé avec succès ce travail de classement des idées, des sentiments, des faits de formation et de transformation du caractère, des états psychologiques normaux et anormaux qui se présentent dans la religion. L'intérêt de ces travaux est réel, mais ils éclairent plutôt les façons dont agissent, dans l'individu, et par rapport à son caractère, les traditions religieuses. Ces auteurs ont apporté plus à la psychologie qu'à nos études. Aussi, nous nous demandons pourquoi ils choisissent cette rubrique de psychologie religieuse[3].

Pour ce qui est des théologiens ou de philosophes impré-

1) Ribot, *Psychologie des sentiments*.

2) Ribot, *Essai sur les Passions*, 1908; l'analye de M. Ribot a précisément, à notre avis, pour principal résultat de démontrer que la cause des passions est dans une relation entre le caractère de l'individu et certains buts que la société lui propose.

3) Nous faisons allusion aux meilleurs des travaux de ce genre, ceux de MM. Coe, Starbuck et Leuba en Amérique, Delacroix en France. Les principaux résultats acquis éclairent les phénomènes de la conversion, des émotions et de leur effet, du mysticisme.

gnés de théologie comme M. W. James, nous ne nous étonnons pas qu'ils nous parlent des sentiments religieux comme d'une chose spécifique. Le sentiment religieux, disent-ils, c'est l'expérience religieuse, l'expérience de Dieu. Et celle-ci correspond à un sens spécial, un sixième sens, celui de la présence divine[1]. Nous ne discuterons pas. Ici, il ne s'agit plus de fait, mais de foi.

Au surplus, pour contester cette sorte de mysticisme courant qui détache en ce moment la religion de toute la conscience claire, nous pouvons nous réclamer d'un Père de l'Église dont nul ne s'avisera de discuter la force des « expériences religieuses » et l'aptitude à les analyser. Au Xe livre des *Confessions*, saint Augustin cherche à définir ce qu'il éprouve. « *Quid autem amo cum te amo?* » Il cherche longuement, avec une angoisse lyrique. « *Ubi ergo te inveni ut discerem te.* » Il ne trouve Dieu que dans sa mémoire. « *Ecce quantum spatiatus sum in memoria mea quarentis te Domine, et non te inveni extra eam; ne que aliquid de te invenio quod non meminissem.* » Et ce n'est pas là une boutade, car la mémoire c'est le tout de l'âme, du moi comme on dit. « *Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas et hoc animus est, et hoc ipse ego sum.* » Mais d'où vient la présence de Dieu dans la mémoire, sinon de la tradition, c'est-à dire de la société? Un Augustinien logique ne serait pas pour nous un contradicteur acharné, car son maître voyait, lui aussi, dans la divinité de l'Église, la garantie de la divinité des Écritures.

HENRI HUBERT et MARCEL MAUSS.

1. W. James, *Les variétés de l'expérience religieuse*, traduction française. Voir nos réserves sur le compte de ce livre : *Année sociologique*, t. VII, p 204 sq. M. Coe, *The source of mystical Revelation*, *Hibbert Journal*, IV, 1907, pp. 359-372 vient de donner une excellente réfutation psychologique des théories de M. James. Ses conclusions sont même tout à fait sociologiques.

BULLETIN DES PÉRIODIQUES DE L'ISLAM

1903-1907

(DEUXIÈME ARTICLE)

KELETI SZEMLE.

VIᵉ année, 1905.

N° 1. HARTMANN, *Ein türkischen Text aus Kašgar* (suite). — BALHASSANOGLU. *Une inscription turke à Kûtahja.* Cette inscription, de l'an 831 de l'hégire, est intéressante pour la mention des legs de fondations pieuses faites par Ya'qoub bey.

VIIᵉ année, 1906.

JULIUS MÉSZARÓS. *Osmanisch-türkische Volksglaube.* Les péris sont les auxiliaires des hommes et les djinns leurs ennemis, mais tandis que dans les contes populaires, ils forment deux peuples séparés, dans la superstition courante, les djinns sont les mâles et les péris, les femelles : le chef des premiers est Yawrou-bey ; la souveraine des secondes, Urkuch-hanim. Le *Yildiz-Nâmé*, livre d'astrologie, où se mêlent les superstitions arabes, persanes et turkes, compte douze padichahs et mentionne les Divs qui n'apparaissent que rarement dans les superstitions populaires. D'après ce livre, l'auteur donne quelques traits relatifs à Salomon ; il énumère ensuite un certain nombre de pratiques superstitieuses, relatives à la naissance, les spectres, les revenants et les tombeaux de Constantinople.

N° JULIUS MÉSZARÓS, *Osmanisch-türkische Volksglaube.* Conjurations contre les djinns qui causent les maladies et l'impuissance. Renseignements sur les devineresses et leurs procédés, en particulier la géomancie, sur les dangers auxquels sont exposés les enfants, entre autres la substitution (cf. les *changelins* des traditions bretonnes). Analyses des *Ta'bir-Nâmeh* (la clef des songes). Détails sur la sorcellerie et le mauvais œil, sur les superstitions relatives aux quatre éléments, aux astres et aux animaux, aux plantes, aux pierres précieuses (ces derniers d'après le *Ghayat ul bayân* de Ṣaliḥ ben Nasr ullah, médecin principal de Moḥammed IV) aux mois et à divers jours de l'année.

3ᵉ fasc. BALHASSAN OGLU, *Un texte ouigour du XIIᵉ siècle.* Poème moral où l'auteur, après avoir loué le Prophète et les quatre premiers khalifes, fait le panégyrique d'un émir, probablement Dadbey, qui régnait

en Kachgarie à cette époque : il traite ensuite de divers points de morale pratique sans grande originalité. L'intérêt du poème est surtout dans sa langue. — JULIUS MÉSZARÓS. *Oszmán-török babonák*. Textes turks en transcription) avec traduction madgyare, des documents utilisés dans l'article *Osmanisch-türkische Volksglaube*.

VIIIe année, 1907.

Fasc. 1. JULIUS MÉSZARÓS, *Oszmán török babonák* (suite).

LITERARISCHES CENTRABLATT.

T. LIV, 1903.

N° 7. SCHMIDT, *Cordoba und Granada*. C. R. par P. T. qui relève un certain nombre d'erreurs.

N° 10. BECKER, *Beiträge zur Geschichte Aegyptens unter dem Islam*. Cette publication qui doit avoir trois fascicules comble une lacune. Le premier renferme une série d'excellentes observations sur l'histoire au temps des Fatimites et des fragments de chroniqueurs inédits, entre autres El Mosabbihi.

N° 13. IBN AL ATHIR, *Annales du Maghreb*, trad. Fagnan. Indication du livre par C. F. Seybold qui indique quelques corrections. Malgré l'autorité de Yaqoût, *Lowata* me paraît préférable à *Lewata*.

N° 15-16. BROCKELMANN, *Geschichte zur arabischen Litteratur*. Le compte rendu signale l'importance du livre, mentionne quelques corrections et regrette que la littérature arabe chrétienne ait été systématiquement écartée.

N° 22. ROSS et BROWNE, *Catalogue of two collections of Persian and Arabic manuscripts preserved in the Asia office*. Peu de choses nouvelles importantes sauf trois ouvrages persans : une recension de *Yousof et Zolaïkha* de Ferdaousi, de la *Kolliyat* de Djâmi' et du rare recueil de biographies des poètes par El Aousi.

N° 26. BUTLER. *The Arab Conquest of Egypt*. L'auteur n'est pas au courant des modifications que Brooks a apportées à la chronologie de la conquête de l'Égypte. Quelques corrections.

N° 29. RAT, *Al Mostatraf*. Cette traduction rendra des services, mais on peut regretter qu'elle ne soit pas accompagnée de notes explicatives. C. R. par F. Seybold.

N° 30. HARTMANN. *Der islamiche Orient*. V. *Mešreb*, *Der weise Narr*. Éloge de cette publication par C. F. Seybold.

N° 37. A. DE VLIEGER, *Kitâb al Qadr*. Extraits des auteurs arabes (av.

trad. franç.) qui ont traité du destin. C. R. par C. F. Seybold qui indique des corrections.

N° 38. PALMIERI, *Die Polemik der Islam*. C. R. par C. F. Seybold. L'auteur n'est pas arabisant et le livre (traduction allemande) n'offre d'intérêt qu'en ce qui concerne l'islam en Russie.

N° 49. GIBB, *A history of ottoman poetry*. T. II. — FRANZ PACHA, *Kairo*. Excellente description des monuments du Qaire. C. R. par Schwally.

N° 50. SCHWARZE, *Der Diwan des Umar Ibn Abi Rabî'a*. Cette édition d'un poète célèbre et très répandu laisse loin derrière elle celle du Quaire de 1311 hég. Elle est plus critique et beaucoup plus complète, quoique tout ne soit pas absolument authentique.

N° 51-52. IBN AL QIFTI'S, *Tariḫ al Hukama*, édit. Lippert. L'auteur de l'article rappelle la genèse de cette publication, projetée, puis commencée par A. Müller et terminée après sa mort par J. Lippert. Cet ouvrage d'une haute importance complète le *Fihrist* et Ibn Abi Oçaibya et leur traduction s'impose.

T. LV, 1904.

N° 1. HUART, *Littérature arabe*, C. R. par Brockelmann. Le livre et l'auteur sont comblés d'éloges, sans les réserves nécessaires ; toutefois le critique regrette qu'on n'ait pas suivi un autre plan ; cette opinion est contestable.

N° 3. LITTMANN, *Neuarabische Poesie*. Les observations de K. Vollers sont surtout d'ordre philologique.

N° 4. ETHÉ, *Catalogue of Persian manuscripts*. I. L'auteur de l'article cite un certain nombre de raretés dans la collection de l'*India Office* et fait l'éloge de cette publication monumentale. — MEISSNER, *Neuarabische Geschichte aus Iraq*. C. R. élogieux par Vollers.

N° 5. *Tarikh i Gozîdé*, trad. GANTIN. T. I. Bonne publication.

N° 8. 20 février. W. MARÇAIS, *Le dialecte arabe parlé à Tlemcen*. En donnant à ce livre les louanges qu'il mérite, l'auteur de l'article (Th. Nœldeke) cite aussi, en appréciant leur valeur, les travaux de Doutté (*Un texte oranais*) et Bel (*La Djazya*).

N° 22. *Le livre de Mohammed ibn Toumert* avec une préface de GOLDZIHER. Cet ouvrage est de la plus haute importance et l'introduction de Goldziher résume parfaitement les innovations d'Ibn Toumert et ses rapports avec les Orientaux. Mais on ne peut dire, avec l'auteur de l'article, que le rejet de la pensée individuelle, subjective, est une preuve de l'étroitesse et de la dureté de l'esprit berbère. Ici Ibn Toumert, sous

l'influence de la religion, a démenti son origine, car la caractéristique de l'esprit berbère est plutôt le particularisme poussé à l'excès et, en matière civile, l'indépendance vis-à-vis la loi religieuse (cf. la décision prise au milieu du XVIIIe siècle, par les djema'ah de Kabylie, pour exclure les femmes de la succession, contrairement à la doctrine malekite). C. R. par VOLLERS.

N° 25. PIZZI. *L'islamismo*. Pourra rendre service au grand public.

N° 32. PIZZI, *Letteratura araba*. C. R. par Seybold qui relève un certain nombre de fautes.

N° 35. HARTWIG DERENBOURG, *Oumara du Yémen*. T. II. En attendant l'apparition de la vie d'Omara, C. F. Seybold indique dans ce volume un certain nombre de corrections.

N° 41. NIELSEN, *Die altarabische Mondreligion*. L'auteur ne s'est pas rendu compte des difficultés que rencontre l'explication des noms théophores, mais il a bien montré le caractère astral du culte dans l'Arabie du Sud. Le problème du rapport de celui-ci avec le culte babylonien n'est pas résolu. C'est néanmoins un travail de bon augure.

T. LVI, 1905.

N° 1. WEIR, *The Shaikhs of Morocco*. C. R. par Villiers. L'auteur a suivi de près le récit d'Ibn Askar : ce n'est pas une œuvre historique, mais une galerie de tableaux de la société marocaine.

N° 2. JACOB. *Der Diwan Sultan Mohameds* IIe. La publication du *Diwân* du conquérant de Constantinople, de qui le surnom poétique était Avni, est très importante : l'auteur du compte-rendu, Karl Foy, qui loue l'exactitude et le soin avec lequel elle est faite, ajoute un certain nombre d'observations.

N° 3. H. GRIMM, *Mohammed*. Une partie du livre est consacrée à l'exposé de la civilisation de l'ancienne Arabie comme introduction à l'exposé du caractère de Mohammed dans la doctrine de qui se retrouve l'influence du monothéisme du sud de l'Arabie. L'auteur de l'article (G...r) fait remarquer avec raison que les arguments invoqués à l'appui de cette thèse ne sont pas assez solides.

N° 12. IBN ADHARI, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, t. II, trad. Fagnan.

N° 13. HOROWITZ, *Die Hašimijjah des Kumait*. Éloge de l'édition de ce recueil curieux de poésies d'opposition sous les Omayades.

N° 16. PÉRIER, *Vie d'Al Hadjdjâdj*. L'auteur, malgré sa rhétorique n'a pas réussi à faire à Al Hadjdjâdj la place qu'il occupe dans les grands mouvements de son époque. Le compte-rendu de Reckendorf est trop

sévère, car, malgré des lacunes (l'ouvrage de Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* n'a pas été utilisé), le portrait d'Al *H*adjdjadj est bien tracé.

N° 26. Amedroz, *The historical Remains of Hilāl al Sabi*. Édition méritoire, en raison de ses difficultés, des fragments qui nous sont parvenus d'une des sources les plus importantes de l'histoire intime des Khalifes de Bagdad.

N° 31. W. Ahlwardt, *Diwan des Regezdichter Ruba*. Cette traduction, quoiqu'en vers, est un auxiliaire pour la lecture du Diwan qui forme le 3e volume de la collection publiée par M. Ahlwardt, mais les arabisants eussent préféré que ce secours eût la forme d'un commentaire lexicologique. Le lecteur non arabisant n'aura pas toujours avec cette pièce une idée exacte de la poésie de Rouba. C. R. par Brockelmann.

N° 35. Littmann, *Modern Arabic Tales*. Indication du t. I, par K. Vollers : l'ouvrage sera étudié quand paraîtra le tome II.

N° 38. Wolfsohn, *Der Einfluss Gazâli's auf Chisdai Crusca*. Travail de début, mais qui promet.

N° 40. G. Ferrand, *Un texte arabico-malgache*. C. R. par Brandstetter qui apprécie sa haute valeur au point de vue linguistique.

N° 43. Schanz, *Marokko*. Quoi qu'en dise l'auteur du compte rendu, le jugement défavorable porté sur les Vandales est exact (cf. les citations rapportées par Martroye, *Genséric, la conquête vandale en Afrique*, Paris, 1907, in-8. p. 321).

N° 45. *The Tadhkiratu'l awliyâ*, éd. Nicholson. Simple annonce du livre.

N° 47. Haffner, *Texte zur arabischen Lexicographie*. C. R. favorable par Brockelmann.

T. LVII, 1906.

N. 1. Landberg. *Étude sur les dialectes de l'Arabie méridionale*. Résumé par G. K. de ce livre non moins important au point de vue de la sociologie que de la linguistique.

N° 3. Bevan. *The Nakaid of Jarir and al Farazdak*. C. R. par Brockelmann. Édition soignée de ces poèmes qui, à l'époque de leur apparition, eurent sur la société arabe une influence peut-être plus grande que celle que la presse exerce de nos jours.

N° 14. Gibb, *An history of ottoman poetry*. T. IV. Fin de la période d'imitation de la poésie turke : cette dernière époque est à peu près dénuée d'intérêt.

N° 15. Chauvin. *Bibliographie des ouvrages arabes* vi-viii.

N° 20. Ibn Ḫatib. *Tuhfa dawi 'l Arab.* Appréciation trop indulgente de cette édition par S...y.

N° 27. *Orientalische Studien Theodor Nœldeke gewidmet.* C. R. par S...y d'un recueil magnifique comme aucun professeur ne s'en est vu dédier et dont Th. Noeldeke était digne à tous égards.

N° 30. Vollers. *Die Gedichte des Mutalammis.* Indication du contenu du livre par Brockelmann.

N° 32. Hausherr. *Die Mu'allaka des Zuhair.* C. R. par Vollers. Édition très importante en ce qu'elle est accompagnée du plus ancien commentaire que nous possédions, celui d'Ibn en Nahhâs.

N° 34. De Castries, *Les Sources inédites de l'Empire du Maroc.* T. I. Compte-rendu anonyme dont l'auteur méconnaît absolument la valeur de cet ouvrage et s'imagine que la compilation de Budgett Meakin est une œuvre après laquelle on ne peut plus rien publier d'important.

N° 39. J. de Goeje. *Al Moqaddasi. Descriptio imperii moslemici.* Éloge par Vollers de cette réédition.

N° 52-53. Schwarze, *Ma'n ibn Aus Gedichte.* Article important de K. Vollers sur cet ancien poète arabe du Ier siècle de l'hégire.

T. LVIII, 1907.

N° 3. Karl Opitz, *Die Medizin im Koran.* C. R. de Brockelmann qui reproche à l'auteur d'avoir vu avec Sprenger, dans Moḥammed, un hystérique et de considérer le Qorân comme une œuvre des plus remarquables de Psychopathe. L'affirmation totale et la négation absolue de cette opinion sont l'une et l'autre inexactes. Il y a des distinctions à faire dans la vie du Prophète. L'ouvrage entier, dit encore Brockelmann, ne prouve aucune recherche exacte pour l'intelligence du Qorân.

N° 4. Vollers, *Katalog der Universitæts-Bibliothek zu Leipzig.* C. R. détaillé et élogieux par Th. Noeldeke.

N° 6. Bevan. *The Nakaid of Jarir and al Farazdak.* T. I, fasc. 2. Quelques corrections par Brockelmann.

N° 8. Vollers, *Volksprache und Schriftsprache im alten Arabien.* On connaît la thèse exposée par l'auteur qui a eu le don d'exciter le fanatisme musulman. Dans son article, Brockelmann expose, sans se prononcer, les principales conclusions de l'auteur : que la langue du Qorân a été remaniée d'après l'ancien arabe.

N° 10. Hocéyne Azad, *La Roseraie du gai savoir.* Éloge du choix

du morceau et de la traduction exacte de ces textes qui montrent qu'il existe en Perse des poètes d'une valeur au moins égale à celle de 'Omar Khayyâm.

N° 11. Ibn G'ubayr, *Viaggio im Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina*. Analyse, par Vollers, du livre du voyageur espagnol. La traduction italienne rendra les plus grands services.

N° 36. Jayakar, *Al Demiri's Hayat al Hayawan*. C. R. par Reckendorf. Il est fâcheux que le traducteur ait supprimé les formules magiques et les citations poétiques qui forment, avec les proverbes et les anecdotes, la partie la plus importante de ce livre.

N° 46. Margoliouth, *Umayyads and Abbasids* translated from Zaidan's *History of the islamic civilisation*. Cette œuvre d'un Oriental est une preuve de la résurrection des études arabes non seulement en Egypte, mais en Syrie.

Muséum. Nouvelle série.

T. IV, 1903.

Bibliographie : Carra de Vaux, *Avicenne*. C. R. par V. Chauvin. Malgré l'appréciation excessivement indulgente de ce livre, l'auteur de l'article a dû faire quelques critiques ; ainsi l'influence juive sur le développement de la philosophie musulmane a été complètement négligée.

1er fasc. Bibliographie : René Basset, *Nédromah et les Traras*. C. R. favorable par Forget.

T. V, 1904.

2e fasc. Bibliographie : A. Bel, *Les Benou Ghanya*. C. R. élogieux par Forget qui conclut ainsi : « La monographie de M. A. Bel est une excellente contribution à l'histoire de la domination musulmane dans l'Afrique septentrionale ».

T. VI, 1905.

Fasc. 1. Bibliographie : Auer, *Marokkanische Erzählungen*; Ibn Khaldoun, *Histoire des Beni Zeiyan, rois de Tlemcen*. T. I, et trad. A. Bel; Cour, *Etablissement de la dynastie des Chérifs au Maroc*; *Le livre de Mohammed Ibn Toumert*. C. R. par V. Chauvin, fasc. 3-4. Bibliographie. A. de Motylinski, *Le dialecte berbère de R'dames*; Mohammed ben Cheneb, *Proverbes arabes de l'Algérie*. T. I. Quelques observations de détail. C. R. par Forget; T. J. de Boer, *The history of philosophy in Islam*, trad. du hollandais par E. R. Jones. C. R. par Carra de Vaux.

T. VII, 1906.

Fasc. 1-2. Bibliographie. Mgr Debs, *Histoire de la Syrie* (en arabe). Éloge de cette publication par Khair Allah.

Fasc. 3. Blochet, *Etudes sur l'ésotérisme musulman*. Suivant l'auteur, le soufisme est d'origine persane et subit l'influence de l'Irân, même quand ces doctrines sont rédigées en arabe. Cette thèse est trop absolue et ne vaut que pour le soufisme oriental. La pensée d'un Dzou'n Noun, par exemple, petit-fils de chrétiens coptes, ou d'un Ma'rouf el Karkhi, issu de Sabéens, ne peut être considérée comme rentrant dans le soufisme iranien dont Bâyezid el Bistami, par exemple, est un des plus anciens représentants. L'auteur passe ensuite à la règle exotérique du soufisme; il aurait fallu rechercher à quelle époque les doctrines mystiques furent codifiées; je me bornerai à renvoyer au mémoire de Nicholson; comme il a paru après celui de M. Blochet, on ne peut faire un reproche à celui-ci de ne pas l'avoir connu, mais il est impossible aujourd'hui de n'en pas tenir compte. La question de chronologie dans les sources aurait dû être appliquée avec plus de rigueur.

Fasc. 4. Blochet, *Étude sur l'ésotérisme musulman* (suite). La prière et les diverses pratiques soufites.

T. VIII, 1907.

Fasc. 1-2. Mohammed ben Cheneb, *Proverbes arabes de l'Algérie*. C. R. par R. Forget.

Fasc. 3-4. Blochet, *Etude sur l'ésotérisme musulman* (suite). La retraite chez les Soufis; éloge de cette pratique qui isole mieux l'homme du monde extérieur; toutefois, il est bon de remarquer qu'il s'agit toujours du soufisme persan.

Bibliographie : Blochet, *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque nationale*. Éloge par V. Chauvin, de ce catalogue longtemps attendu. Vollers, *Katalog der islamischen, christlich-orientalischen... Handschriften der Universitæts Bibliothek zu Leipzig*. C. R. par V. Chauvin.

Questions diplomatiques et coloniales.

T. XVI, 1903, 2e semestre.

15 novembre. Xior, *La Mauritanie saharienne en 1903*. L'auteur ne connaît pas les sources historiques, sans quoi il ne dirait pas que les Phéniciens, Rome, Byzance et les Vandales (l'ordre chronologique aurait exigé les Vandales et Byzance) repoussèrent devant eux les Ber-

bères; que « plus tard, les Arabes mélangés aux Syriens et aux Égyptiens refoulèrent à leur tour l'élément berbère »; que « les Maures refoulés par les croisades et les Espagnols refoulèrent devant eux les familles de Tell » (!). Les Trarzas qui sont Berbères sont placés (p. 723) sur le même pied que les Kountas, tribu arabe maraboutique.

Quelques détails sur la vie des Maures.

T. XXI, 1905, 1er semestre.

1er juin, Buret, *Les tares physiques de la race arabe*. Suivant l'auteur, la dégénérescence physique des Arabes tient à un état mental très précaire, dû surtout aux efforts des marabouts proscrivant l'activité intellectuelle, l'étude et le travail manuel. Cette thèse est empreinte d'une exagération manifeste : il aurait fallu distinguer entre les divers pays et entre les diverses classes sociales d'un même pays.

T. XXII, 1906, 2e semestre.

11 juillet. J. H. Franklin, *L'agitation musulmane dans l'Afrique du Nord*. Il s'agit surtout de l'agitation politique fomentée ouvertement ou sous main au Maroc, dans le Soudan, en Tripolitaine, par les agents allemands.

1er novembre. A. B. C. *Un nouvel aspect du panislamisme, ambitions musulmanes relatives au Japon*. L'auteur anonyme signale le penchant au prosélytisme qui existe chez tout Musulman, penchant contrebalancé jusqu'ici par l'état d'inertie intellectuelle de la collectivité musulmane. Il se développe, cependant, et profite des succès japonais pour démontrer aux Asiatiques la fragilité des dogmes de la supériorité européenne. A défaut de la Turquie, enlisée dans la routine et en proie aux dissensions intestines continuelles, certains Musulmans, dont l'organe est un journal malai publié à Singapour, considèrent le Japon, auquel ne suffisent plus les croyances shintoïstes, comme devant employer l'Islam, en guise de levier moral, pour devenir le maître des destinées de l'Asie entière. Il faut observer que ce rêve est celui d'un petit nombre de Musulmans lettrés, et qu'au moment de l'application, il faudrait compter avec des difficultés d'ordre pratique dont une, et non des moindres, serait la conversion brusque d'un pays fidèle à ses croyances séculaires comme le Japon.

T. XXIII, 1er semestre 1907.

16 janvier. Barbier, *Le mouvement islamique en Russie*. L'Islam a subi une rénovation sous l'influence de réformateurs qui appliquent, par la voie de l'apostolat et de la presse, le système de l'association. Quoi qu'en dise l'auteur, leur but est le panislamisme sous l'hégémonie

spirituelle, et autant que possible temporelle du sultan de Constantinople. Un congrès de médecins, de professeurs, de membres du clergé, d'industriels et de commerçants musulmans, tenu en Russie, a montré par l'article premier du programme qui lui était proposé, ce que l'on doit entendre par le *libéralisme* musulman, soi-disant inspiré du Qoran. « Nécessité d'une unification complète de l'enseignement, *conformément à la doctrine de l'islam et d'une opposition aux enseignements non conformes à la doctrine de Mahomet* ».

T. XXIV, 1907, 2e semestre.

15 septembre. F. Bernard, *L'évolution des indigènes en Tunisie.* Considérations économiques et politiques, mais non religieuses.

1er octobre. Ct Gaden, *Les États musulmans de l'Afrique centrale et leurs rapports avec La Mecque et Constantinople.* Il est question uniquement du commerce des eunuques.

Revue africaine.

T. XLVII, 1903.

No 249. A. Joly, *Poésies modernes chez les nomades algériens.*

No 251, Bigonet, *Une inscription arabe de Constantine.* Description d'une inscription de Constantine provenant de la zaouyah de Ben Mahdjouba, de l'an 1003 de l'hégire, aujourd'hui au Musée d'Alger. Elle rectifie la lecture publiée par G. Mercier (*Inscriptions de Constantine*, no 14), d'après une copie de Cherbonneau. — Giacobetti, *Kitâb en Nasab* de Abd es Salam ben Abou 'Abd Allah. Généalogie de Sidi 'Abd el Qâder El Djilâni et de ses descendants dans l'Ouest, de Yahya b. 'Abd Allah El Kâmal, de Zeïn El Abidin, de Mohammed ben 'Allal enterré à Mazouna. Les notes laissent beaucoup à désirer.

T. XLVIII, 1904.

A. Joly, *Remarques sur la poésie moderne chez les nomades algériens.* A. Ballu, *Quelques mots sur l'art musulman en Algérie.*

No 254-255. A. Joly, *Remarques sur la poésie moderne chez les nomades algériens* (fin). Pièce en l'honneur de Si Lakhdar ben Khalouf, marabout des environs de Mostaganem, du VIIIe siècle de l'hégire. — Giacobetti, *Kitâb en Nasab* (suite), continuation des chapitres consacrés à Abel el Qâder El Djilâni. Descendance de 'Ali et en particulier des Edrisides. Des notes relatives aux nombreux personnages cités dans cette généalogie auraient été nécessaires.

T. XLIX, 1905.

N° 256. René Basset, *La légende de Bent el Khass*. La légende de cette femme célèbre par son esprit dans le Sud et l'Ouest de l'Algérie est ancienne et remonte à l'époque anté-islamique. — E. Destaing, *L'Ennayer chez les Beni Snous*. Texte berbère et traduction extrêmement documentée de la fête du jour de l'an, célébrée chez les Arabes comme chez les Berbères et dont l'origine, aussi bien que le nom, est non musulmane. — Snouck Hurgronje, *L'interdit séculier en H'adhramût*. Renseignements intéressants sur la société, la vie civile et en particulier la lutte qui consiste à mettre en interdit soit un puits, soit même un esclave, soit une construction. Cette interdiction porte le nom de *rifyôh*. Morand, *Revue africaine de droit de législation et de jurisprudence*.

N° 257. De Motylinski, *Le nom berbère de Dieu chez les Abadhites*. L'auteur, d'après les textes berbères, écarte résolument l'explication du nom divin cité par El Bekri, par Bacchus, Jacchos, etc. J'ai montré ailleurs (*Bulletin de la Société archéologique de Sousse*) que c'est une appellation berbère correspondant à l'épithète d'El Wahhâb. — Van Berchem, *L'épigraphie musulmane en Algérie*. Étude extrêmement importante, en raison de la compétence de l'auteur, sur ce qui concerne l'épigraphie algérienne qui touche si souvent à des sujets religieux. — Lefébure, *Le miroir d'encre dans la magie arabe*. On peut regretter que les études de Goldziher n'aient pas été mentionnées dans ce mémoire : l'auteur croit peut-être trop facilement aux récits des contes de fées et en voit l'origine dans l'hypnose produite par la fixation des objets brillants. — Morand, *Les rites relatifs à la chevelure chez les indigènes en Algérie*. Renseignement intéressants et sûrs qui pourront être utilisés dans une étude d'ensemble.

N° 258-259. Compte rendu du XIVe Congrès des Orientalistes tenu à Alger en avril 1905. Bibliographie : *Recueil de mémoires* publiés par les Professeurs de l'École des Langues Orientales. C. R. par Macler. *Recueil de mémoires et de textes* publiés par les Professeurs de l'École des Lettres et des Medersas. C. R. par Gaudefroy-Demombynes. G. Marçais, *L'exposition d'art musulman*. Paoli, *L'enseignement supérieur à Alger*. Doutté, *L'œuvre de l'École des Lettres*. Morand, *L'œuvre de l'École de Droit*. Tableau des progrès faits dans la connaissance des choses de l'islam grâce à ces deux Écoles.

T. L, 1906.

N° 260. R. Basset, *Les Alixares de Grenade et le château de Khaouarnaq*. Légende de l'époque anté-islamique transportée et locali-

sée en Espagne. — G. Marçais, *La mosquée d'El Oualid à Damas et son influence sur l'architecture musulmane d'Occident.* L'auteur démontre par l'étude des monuments et le témoignage des historiens que les deux mosquées de Damas et de Cordoue présentent de grandes analogies, et c'est de l'art hispano-syrien qu'est sorti l'art moresque presque tout entier. — Abd es Selam ben Choaïb, *La bonne aventure chez les Musulmans du Maghrib.* Résumé de l'ouvrage du Cheikh Mo*h*ammed ez Zenati sur la géomancie : il a été publié en Égypte et a pénétré jusqu'à Madagascar.

N° 261-262 Asin y Palacios. Sens du mot *tahâfot* dans les œuvres d'El Ghazali et d'Averroès. Après avoir passé en revue les sens donnés à ce mot depuis Von Hammer jusqu'à Léon Gauthier, l'auteur le traduit, en s'appuyant surtout sur la première forme, par « la précipitation irréfléchie du philosophes » c'était l'interprétation de Raimondo Martin dans son *Pugio fidei.* — Ig. Goldziher, *La onzième intelligence.* Expression métaphorique pour indiquer l'homme dont la raison vient immédiatement après les dix intelligences, dont neuf correspondent aux neuf sphères. La dixième est l'intelligence agissante. — Destaing, *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snous.* Description richement documentée de trois fêtes des Beni Snous avec le texte berbère dans le dialecte de cette tribu. A propos des *jours de la Vieille*, p. 245, note 1, on peut ajouter à la bibliographie : L. Shainkanu, *Les jours d'épreuve* (Paris, 1889); R. Basset, *Les jours d'emprunt chez les Arabes* (*Revue des Traditions populaires*, 1890, p. 151-153. — Ben Cheneb, *Revue des ouvrages arabes édités ou publiés par des musulmans* en 1322 et en 1323 (1904-1905).

N° 263. A. Joly, *Étude sur les Chadoulyas.* Historique détaillé de l'établissement des Chadoulyas dans l'ancien beylik du Tittery, d'abord sous la forme de Madanyas, par l'Égyptien Si Mousa ben Hamza, surnommé Bou *H*imar, vaincu par 'Abd el Qâder, tué en 1849 à Zaatcha, puis par les Derqaouas dont le chef, Si Adda, créa plus tard une zaouyah chez les O. Lakred de Tiharet. — E. Destaing, *Fêtes et coutumes saisonnières chez les B. Snous* (suite). — R. Basset, *L'Union fait la force.* — Soualah Maammar, *Le jeûne chez les Musulmans malékites* ; traduction d'un passage de la *Risalah* d'Ibn Abou Zeïd el Qaïrouani, commentée par l'indication des usages de certaines régions de l'Algérie. — G. Marçais, *Revue de l'art musulman en Berbérie.*

T. LI, 1907.

N° 264-265. A. Joly, *Étude sur les Chadoulyas* (suite). Bibliographie

du cheikh El Mi'soum qui implanta dans la région de Bokhari la confrérie des Chadoulyas et mourut en 1883 : description de son domaine ; des moyens par lesquels il étendit son influence, ne servant pas ostensiblement l'autorité française, mais se tenant à l'écart des mouvements insurrectionnels : la liste de ses ouvrages qui vient ensuite ne paraît pas de nature à enrichir la littérature arabe.

Nº 266-267. Mohammed ben Cheneb, *La guerre de Crimée et les Algériens*. Édition et traduction du poème d'un certain Mohammed ben Isma'il, mort en 1870, sur la guerre de Crimée, où le rôle le plus important — et le moins conforme à l'histoire — est donné aux Turks. — A. Joly, *Étude sur les Chadoulyas* (fin). Les successeurs du cheikh El Mi'soum ; décadence de la zaouyah de Bokhari et en général de la confrérie. — Abd es Selam ben Cho'aib, *Les marabouts guérisseurs*. Renseignements sur les guérisons opérées par les vertus de trois marabouts de la région de Tlemcen : Sidi Ya'qoub, Sidi Ali ben Megin et Sidi Kânoun, qui ont tout pouvoir sur les djinns des maladies.

Revue critique.

Nouvelle série. T. LV, 1903, 1re série.

Nº 9. Seybold, *Geschichte von Sul und Schumul*. L'importance de ce conte, qui manquait aux recensions connues jusqu'ici des Mille et une Nuits est signalée par Barbier de Meynard.

Nº 10. De Goeje, *Selections from the Annales of Tabari*. Excellent volume qui répond à ce qu'on peut désirer. C. R. par Barbier de Meynard.

Nº 22. Lea, *The Moriscos of Spains*. Tableau saisissant de l'expulsion des Maures d'Espagne, causée au moins autant par la convoitise matérielle que par le fanatisme religieux et qui réduisit l'Espagne à un degré d'abaissement où elle se trouva pendant plus de deux siècles. On aurait pu ajouter que l'expulsion des musulmans par les chrétiens avait été précédée, sous les Almohades, par celle de tous les chrétiens espagnols soumis à leur domination et qui allérent périr de misère au Maroc. C. R. par R.

Nouvelles série T. LVI, 1903, 2e série.

Nº 27. Houtsma, *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*. IV. Abrégé de l'ouvrage persan, le *Seldjouq-nameh* d'Ibn Bibi. Ce texte rendra de grands services et il est à désirer qu'il soit traduit. C. R. par Huart.

Nº 28. De Segonzac, *Voyages au Maroc*. Ouvrage d'études pour la nouveauté des renseignements. C. R. par Gaudefroy-Demombynes qui fait quelques corrections.

Nº 33. Rat, *Al Mostatraf*. Traduction fidèle, mais on regrette l'absence de notes et d'index. C. R. par Gaudefroy-Demombynes.

Nº 47. Vollers. *Die Geschichte des Mutalammis*. Œuvre utile et bonne d'un éditeur consciencieux.

Nº 48. Blochet, *Les sources orientales de la Divine Comédie*. On y retrouve plusieurs légendes arabes et le livre renferme des détails curieux et importants, mais il manque le fil conducteur. C. R. par P. Lejay. Du Gaii, *Echelles du Levant, impressions d'un Français*. Ouvrage rempli de banalités et d'erreurs. C. R. par Chabot.

Nº 49. G. Ferrand, *Les Çomalis*. Livre de caractère didactique et de lecture agréable. C. R. par Gaudefroy-Demombynes.

Nº 51. De Vlieger, *Kitâb al Qadr*. Recueil d'extraits sur cette question capitale dans l'histoire de l'Islam. Il importe qu'un second volume en donne la synthèse. C. R. par Barbier de Meynard.

Nouvelle série. T. LVII, 1904, 1er semestre.

7 mars. Huart, *Littérature arabe*. C. R. favorable par Gaudefroy-Demombynes.

23 mai. Nielsen, *Die altarabische Religion*. L'ouvrage témoigne d'une solide érudition, mais parfois il manque d'ordre et de clarté. E. Browne, *Part II of the Lubab ul albâb* de Mohammed Aufi. Ouvrage très important pour l'histoire de la poésie persane. Il serait à désirer que la première partie pût être publiée. C. R. par Huart.

6 juin. R. Basset, *Contes populaires d'Afrique*. Éloges donnés à ce livre par Gaudefroy-Demombynes.

Nouvelle série. T. LVIII, 2e semestre 1904.

7 novembre. Sonneck, *Chants arabes du Maghreb*. Le recueil est intéressant et important malgré quelques légers défauts et fera beaucoup pour la connaissance de la poésie populaire arabe. C. R. par Gaudefroy-Demombynes.

11 novembre. Delphin, *Textes d'arabe parlé* trad. française par Faure-Biguet. La traduction est exacte, mais aurait dû être complétée par des notes de folk-lore et de linguistique; la rédaction de l'index laisse à désirer C. R. par Gaudefroy-Demombynes.

23 novembre. Bel, *Les Benou Ghanya*. Éloge mérité de ce livre par Gaudefroy-Demombynes.

Nouvelle série. T. LX, 1905, 2e semestre.

23 septembre. Pizzi, *L'islamismo*; *Letteratura araba*. La tâche entreprise n'a pu être remplie d'une façon satisfaisante, l'auteur n'ayant pu utiliser les ouvrages les plus indispensables. C. R. par R. Basset.

23 décembre. Mme Loyson, *To Jerusalem through the land of Islam*. Descriptions banales : rien de sérieux à tirer de ce volume. C. R. par J.-B. Chabot.

Nouvelle série. T. LXI, 1906, 1er semestre.

26 fév. Dreyfus et Mirza Habib oullah, *Les paroles cachées*. Traduction de quatre traités composés par Beha oullah, le fils même du Bâb, mort à S. Jean d'Acre en 1892, dans un style inspiré du souffle mystique de la poésie persane des soufis. Tout en signalant l'importance du recueil, l'auteur de l'article, M. Barbier de Meynard, fait de prudentes réserves sur l'exactitude de la traduction.

Nouvelle série. T. LXII. 2e semestre 1906.

13 août. Bonet-Maury, *L'islamisme et le christianisme en Afrique*. Le C. R. signé L. R. fait l'éloge de cet ouvrage qui ne peut être qu'un résumé très succinct de l'expansion des deux religions monothéistes depuis leur apparition en Afrique.

Nouvelle série. T. LXIV, 2e semestre 1907.

N° 30. Davis, *The Persian mystics, Jelal ud din Rumi*. C. R. par Huart. Utile entreprise de vulgarisation.

N° 43. Saïd Boulifa, *Manuscrits berbères du Maroc*. De sa mission au Maroc, M. Boulifa a rapporté plusieurs manuscrits berbères en dialecte chelha, qui augmentent le nombre assez restreint de ceux que nous possédons. Ils traitent tous de sujets religieux : paraphrase de la Bordah, poème sur le Mi'radj, légendes sur Salomon, Job, Bilal, Sidi 'Abd er Rahman Mas'oud ; traité du *Haoudh* par Mohammed Ou 'Ali Aoussis, C. R. par R. Basset.

Revue de l'Orient Chrétien.

T. VIII. 1903.

2e trimestre, Le P. Lammens, *Relations officielles entre la cour romaine et les sultans marabouts d'Egypte*. Traduction d'un texte arabe tiré du *Sobh El A'chà* d'El Qalqachendi contenant les formules protocolaires employées par les souverains égyptiens au temps des Mamlouks avec le Pape. L'auteur fait remarquer l'importance attribuée au chef de la chrétienté d'Occident ; il aurait pu trouver une explication naturelle à ce fait. Les sultans mamlouks avaient prévu leurs luttes contre

les Ottomans qui avaient déjà débordé en Europe et ils se ménageaient l'alliance des Occidentaux en ayant des égards pour le Pape qui pouvait prêcher la croisade contre leur ennemi commun.

3e trimestre. L. Buffat, *Lettre de Paul er Râhib, évêque de Saïda, à un musulman de ses amis.* L'auteur, suivant Assemani, vivait au XVe siècle ; l'éditeur, en s'appuyant sur une réfutation d'Ibn Taimyah, mort en 728 hég. (1327), fait remonter l'existence de Paul à la fin du XIIIe siècle. Mais il y a une difficulté : au commencement de sa relation, l'évêque de Saïda parle de son voyage dans le pays d'El Malâtifah, traduit par la « Moldavie ». Cette appellation était-elle en usage à cette date ? L'intérêt de cette lettre, si elle est authentique, consiste dans les arguments fournis par les chrétiens orientaux et même occidentaux (El Afrendj, Roumyah) pour ne pas embrasser l'islamisme : le Qorân a été écrit par un Arabe et n'est destiné qu'aux Arabes ; les éloges qu'il donne au Christ, à l'Évangile, à la Vierge et aux pratiques du Christianisme sont autant d'arguments pour conserver cette religion.

T. IX, 1904.

1er trimestre. Bibliographie : Pizzi, *L'islamismo* ; Id., *Letteratura araba.* Le C. R. par L. C. ne signale pas les défauts de ces deux livres.

2e trimestre. Le P. Lammens, *Correspondance diplomatique entre les sultans mamlouks d'Égypte et les puissances chrétiennes.* Extraits intéressants du grand ouvrage d'El Qalqachendi, très important au point de vue des relations de l'Orient et de l'Occident. Les souverains mentionnés sont les rois de Castille, de Lisbonne, d'Aragon, de Navarre, de France (regardé comme le plus puissant), l'empereur grec, les « régents » de Gênes, de Venise, les princes de Sinope, des Bulgares, des Serbes, le « souverain » de Rhodes, de Chio, le roi de Chypre, de Montferrat, la souveraine de Naples. — P. 167, note 1, l'auteur a raison de voir dans l'épithète *doun Hakim* une altération du nom propre du souverain aragonais ; mais la forme catalane est *Don Jacme*, qui se rapproche plus du texte arabe que *Don Jaime.* Bibliographie. Blochet, *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane.* C. R. par le P. Lammens qui fait de sages réserves sur l'origine exclusivement iranienne des sectes hétérodoxes de l'islam.

3e trimestre. Le P. Lammens, *Correspondance diplomatique entre les sultans mamlouks d'Égypte et les puissances chrétiennes* (fin). Spécimens de correspondances et traductions en arabe, d'un style médiocre, sur les originaux envoyés par les princes grecs, le doge de Venise.

T. X, 1905.

3e trimestre. Bibliographie : Le P. Lammens, *Le pèlerinage de la Mecque en 1902*. C. R. par Danby. Récit d'un pèlerin égyptien qui met surtout en lumière les exactions et les dangers auxquels sont exposés ceux qui font le pèlerinage. — Terlinden, *Le pape Clément IX et la guerre de Candie*. C. A. par Nau qui relève des inexactitudes dans l'appréciation du rôle joué par la France.

Deuxième série. T. I, 1906.

1er trimestre, Bouvier, *La Syrie à la veille de l'occupation tulunide*. Tableau des causes qui favorisaient la conquête d'Ahmed ben Touloun. La domination musulmane succédant à l'oppression byzantine avait été supportable sous les premiers khalifes et les Omayades ; mais l'avènement des Abbasides changea la situation et les dispositions, aussi bien des populations musulmanes que des chrétiens, surtout les melkites.

Revue des Traditions populaires.

T. XVIII, 1903.

Janvier. Gaudefroy-Demombynes, *Coutumes religieuses du Maghreb*. I. *La fête d'Achoura à Tunis*. La tradition a mêlé à un souvenir musulman des pratiques bien antérieures à l'islam ; dans les fêtes de l'Achoura du Maroc, il n'est pas question du meurtre de Hosain ; d'ailleurs les Fatimites n'ont laissé aucune trace dans les traditions du Maghrib.

Février-mars. R. Basset, *Contes et légendes arabes* : 663, *La conversion de deux moines* ; 666, *Le roi qui s'est retiré du monde* ; 667, *Le chameau ressuscité* ; 673, *L'avertissement du So'rad* ; 674, *L'aveu du Qâdhi* ; 675, *David et l'ange de la mort* ; 676, *Les miracles de Sa'îd ben Djobaïr*).

Avril. R. Basset, *Contes et légendes arabes* : 678, *Le cadavre de Joseph* ; 682, *L'imâm encouragé par le ciel* ; 683, *Chrétien et musulman peu scrupuleux* ; 687, *Le figuier révélateur*. Bibliographie : E. Doutté, *Les tas de pierres sacrées*. C. R. par P. Sébillot.

Mai 1903. R. Basset, *Les empreintes merveilleuses* : 210, *Le pied de Khodja Mulla* ; 211, *Le pied du Saint*.

Juin 1903. R. Basset, *Contes et légendes arabes* : 681, *Le pèlerinage interrompu* ; 683, *Remerciements inopportuns*.

T. XIX, 1904.

Février. A. Robert, *Formulaires et légendes arabes* ; 12, *Si Ali ben El Akhdar*. Un marabout des environs de la Meskiana se croyait invul-

nérable. Sur sa demande, son frère utérin lui tire un coup de fusil et le tue; 13, *Ahmed ben Kourari*, légende d'un marabout également invulnérable.

Juillet. R. Basset, *Contes et légendes arabes* : 703, *Les gens de Dhahraouda*; 705, *Les Sorciers de Babylone*. A. Van Gennep, *Croyances soudanaises en Tunisie*, additions, d'après El Hachaïchi, au mémoire de M. Andrews, *Les Fontaines des génies*.

Octobre. R. Basset, *Contes et légendes arabes* : 708, *Prescription d'outre-tombe*; 709, *Complaisance d'Ibn Mobarek*.

Novembre. A. Robert, *Fanatisme et légendes arabes*; 16, *Sidi Mansour Guechi*. Le saint fait respecter les serments qu'on prête sur sa tombe; 17, *Sidi Hamida*. Marabout près de Bône, insensible à l'eau bouillante. A. Robert, *Superstitions et croyances du département de Constantine*; 14, *Sidi Zerzour*. Les femmes vont se purifier près de son tombeau à Biskra le jour de l'*aïd el kebir*; 15, *Signe tracé sur des œufs*, pour préserver les poussins grâce à Sidi Abd el Qâder el Djilâli; 16, *Prières dites dans les endroits sombres*. Préservatif contre les Djinns qui y résident.

Décembre. Decourdemanche, *De certains êtres extra-humains dans la religion musulmane*. Extraits d'un ouvrage turk moderne (xv[e] siècle) sur les anges, les esprits et les djinns. Pour que ce travail fût utile, il aurait fallu remonter aux sources de ce livre turk et accompagner les extraits de notes explicatives.

T. XX, 1905.

Février-mars. Bibliographie : Abd el Aziz Zenagui et Gaudefroy-Demombynes, *Récit en dialecte tlemcénien*. C. R. par R. Basset.

Juillet-août. A. Robert, *Le Mouloud*. Détails sur la fête de l'anniversaire de la naissance du Prophète telle qu'on la célèbre à Constantine.

Septembre. R. Basset, *La fraternisation par le sang*; 87, *Chez les Soubyan* (Yémen); 88, *A Ségou*. Bibliographie : G. Ferrand, *Un texte arabico-malgache du xvi[e] siècle*. C. R. par Van Gennep qui fait ressortir l'importance du texte.

T. XXI, 1906.

Janvier. A. Robert, *Fanatisme et légendes arabes*; 18, *El Hadj Mbarek ben Youssof*, marabout des environs de Guelma qui se changeait en lion pour punir les infractions à la loi religieuse.

Février. Decourdemanche, *Sur quelques pratiques de divination chez les Arabes*. L'auteur ne paraît pas avoir consulté des sources arabes,

mais des sources turkes de seconde et troisième main. P. 69. *Les Prairies d'or* de l'iman (*sic*) Mas'oudi (qui ont été publiées plusieurs fois en arabe et traduites en français) sont citées d'après l'*Imété Fem* (*sic*). Le nom même du devin en arabe est altéré à la turke; *Kiahin* pour *Kahin* etc.

Avril. A. Robert, *La Zerda du Merabet Zine* (Zeïn ben Djillal). Description d'une fête annuelle qui attire de nombreux pèlerins au tombeau d'un marabout enterré aux environs de la Barbinais, dans le département de Constantine. R. Basset, *Contes et légendes arabes* : 712, *La bénédiction de Noé* ; 713, *L'origine de la vigne* ; 714, *La balance de justice*). Bibliographie : E. Galtier, *Contribution à l'étude de la littérature arabe-copte*. C. R. favorable par R. Basset.

Octobre. R. Basset, *Contes et légendes arabes* : 719, *Les amants réunis au ciel* ; 720, *Preuves peu concluantes*.

Novembre. R. Basset, *Contes et légendes arabes* : 721, *Les scrupules*.

T. XXII, 1907.

Février-mars. Gaudefroy-Demombynes, *Coutumes de mariage* (addition à l'important travail publié en 1901 par le même auteur ; *Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie*) ; 28, *A Mazouna* ; 29, *A la Qala'ah des Beni Rached* ; 31, *Blida* (d'après Desparmet, *Coutumes, institutions et croyances de l'Algérie*). R. Basset, *Contes et légendes arabes* : 728, *Le mariage de Seth*.

Avril. Bibliographie : *Archives marocaines*, T. VIII. C. R. par Gaudefroy-Demombynes, qui fait très justement des réserves sur la précipitation et le manque de préparation dont témoignent quelques-uns des articles.

Juin. R. Basset, *Contes et légendes arabes*, 133 : *Le témoignage des ânes*.

Juillet. Bibliographie : Karl Narbeshuber, *Aus dem Leben der arabischen Bevölkerung in Sfax*. C. R. favorable par R. Basset.

Août-septembre. R. Basset, *Le bâton qui reverdit*. 1re partie, 9, *A El Hamel*.

Novembre. R. Basset, *Les empreintes merveilleuses* ; 313, *Les pieds du Prophète à Tantah*. A. Robert, *Sidi Ali Tayyar*. Marabout du Ma'did qui avait la faculté de voler (d'où son surnom *T'ayyâr*).

WIENER ZEITSCHRIFT FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES.

T. XVII, 1903.

Fasc. 1. Bibliographie : RHODOKANAKIS, *Der Ubaïd Allah ibn Qaïs ar Ruqaijat*. C. R. détaillé par Th. Nœldeke qui indique une série de corrections et félicite l'auteur de cette édition.

Fasc. 3. GEYER, *Beitræge zur Kenntniss altarabischer Dichter*. I. *Ma'n ibn Aus*. L'auteur complète, d'après sa grande lecture, l'édition du *Diwân* de Ma'n, donnée par Schwarze, d'après le manuscrit de l'Escurial qui renferme, mais incomplètement, la recension d'Al Qali. Cette liste aurait pu être encore accrue; ainsi Ech Charbini, *Cherh Chawâhid el Qatr*, p. 3 (1 vers) ; le vers 10 du fragment 13 est aussi cité par Zamakhchari, *Asas el belâghah*, II, 82. — GEYER, *Das Fieber von Haibar und der Esel*. Contrairement à l'opinion de Wellhausen et de Jacob, l'auteur pense, et avec raison, je crois, qu'on doit rapporter à une tradition superstitieuse (les ânes sauvages étant en relations avec les djinns) la pratique indiquée dans la phrase de Qazwini (*Cosmogr.*, II, 60) : « Celui qui vient à Khaïbar se met à quattre pattes et crie dix fois comme un âne : alors il échappe à la fièvre de Khaïbar ». Celle-ci est encore mentionnée dans Motalammis, *Diwân*, XXVIII, 1.

Fasc. 4. Bibliographie. W. JUYNBOLL, *Handleiding tot de Kennis van de Mohammedaansche wet volgens de leer der Sjâfiitische School*. C. R. par Goldziher, qui fait l'éloge de ce manuel. CHRISTENSEN, *Omar Khajjâm Rubaijat*. C. R. détaillé par Hartmann. VAN VLOTEN, *Tria opuscula auctore al Djahiz*. C. R. par Noeldeke.

T. XVIII, 1904.

Fasc. 1. R. GEYER, *Beitræge zur Kenntniss altarabischer Dichter*. XII. *Al Momazzaq*. Fragments d'un ancien poète de la cour des Lakhmides de Hirah, réunis, traduits et commentés par Geyer. — Bibliographie : VOLLERS, *Die Gedichte des Motalammis*. C. R. très favorable par De Goeje qui indique un certain nombre de corrections.

Fasc. 2. A. HAFFNER, *Erinnerungen aus dem Orient*. Notes de folklore ; proverbes sur les mois ; jeux, expressions particulières.

Fasc. 3. BARTH, *Studien zur der 'Asmajjat*. Notes et corrections au t. I, publié par Ahlwardt.

T. XIX, 1905.

Fasc. 3. HAFFNER, *Erinnerungen aus dem Orient*. Contes sur les djinns ; chansons d'enfants, expressions particulières.

Fasc. 4. GEIGER, *Die Mu'allaqa des Tarafa*. Cette traduction faite avec une connaissance sérieuse de l'arabe corrige les nombreuses fautes de l'édition et de la traduction de Seligsohn. Bibliographie : HAFFNER, *Texte zur arabischen Lexicographie*. C. R. par De Goeje.

T. XX, 1906.

Fasc. 1. GEIGER, *Die Mu'allaqa des Tarafa* (fin).

Fasc. 2. VON KARABAČEK, *Arabic paleography*, critique sévère de la publication de Moritz sous ce titre. Bibliographie : GEYER, *Zwei Gedichte von Al A'ša*. C. R. par Barth.

Fasc. 3. Bibliographie. IBN KHATIB AL DAHŠA, *Tuhfa Dawi 'l Arab* éd. par Traugott Mann. C. R. par Geyer. Quelques remarques sur la négligence de l'éditeur.

Fasc. 4. VOLLERS, *Katalog der islamischen christlich orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitæts Bibliothek zu Leipzig*. C. R. par Goldziher.

T. XXI, 1907.

1er fasc. : Biliographie. E. GRÄTZL, *Die altarabischen Frauennamen* C. R. par Geyer qui ajoute un certain nombre de noms à la liste donnée : BRÜNNOW, *Das Kitâb u'l itbâ'i wa'l muzdwagati des Ahmed ibn Zakariya*. C. R. par Geyer.

3e fasc. Bibliographie. LEONE CAETANI, *Annali dell' Islamo*, t. I et II. C. R. détaillé et élogieux de Noeldeke.

4e fasc. Bibliographie. *Mélanges de la faculté orientale de l'Université Saint-Joseph de Beyrout*. C. R. par Geyer. RECKENDORF, *Muhammed und die Seine*. Essai de vulgarisation parfaitement réussi. C. R. par Geyer.

ZEITSCHRIFT DER DEUTSCHEN MORGENLAENDISCHEN GESELLSCHAFT.

T. LVII, 1903.

Fasc. 1. HOROVITZ, *Tawaddud*. On a rapproché depuis Gayangos le conte arabe inséré dans les *Mille et une Nuits* et intitulé *Tawaddoud*, du roman espagnol *Historia della doncella Teodor* (altération graphique de تودد dont la plus ancienne recension a été publiée par Knust, M. Horovitz montre que cette version espagnole se rapproche

davantage d'un texte arabe intitulé *Histoire de la jeune Teoudour*, qui se trouve aujourd'hui à l'Académie de Madrid et qui présente également une recension plus ancienne que celle qui existe dans les *Mille et une Nuits*. En retrouvant dans le principal interrogatoire Ibrahim ben Sayyâr en Nazhzhâm (Abraham el trobador) mort en 231 hég., M. Horovitz en conclut que le conte a dû être écrit à la fin du III[e] siècle de l'hégire. Cette conjecture est très vraisemblable, mais elle n'est pas absolument sûre. — S. Horovitz, *Ueber ein Einfluss des Stoicismus auf die Entwickelung der Philosophie bei den Arabern*. L'auteur cherche quelle fut l'influence prédominante sur la science du *Kalâm* qui, suivant Chahrastâni, peut s'entendre de la science de la parole de Dieu ou de la logique. Il l'étudie chez un des principaux motakallims, En Nazhzhâm, contemporain d'El Mamoun et d'El Mo'tasim, un des premiers qui s'occupèrent de l'étude des philosophes grecs. Il se trouve des traces de cette influence dans le matérialisme de l'auteur arabe, matérialisme dont le caractère est tel qu'il ne peut provenir que d'un emprunt et non d'une coïncidence. Il s'appuie sur l'identité du sens des expressions arabes avec les termes de la philosophie stoïcienne : روح correspond au πνεῦμα; اعتماد à τόνος, le كمون a pour base le λόγος σπερματικός. On sait que, suivant les Motazelites, la distinction du bien et du mal avait lieu non par la révélation, mais par l'entendement. M. S. Horovitz rapproche cette doctrine de la théorie stoïcienne d'après laquelle le juste, δίκαιον était φύσει et non θέσει. En ce qui concerne le libre arbitre, En Nazhzhâm était Qadarite et Qadarite très avancé من شياطين القدرية ; de même que les stoïciens admettaient la libre décision de l'homme, en ce qui concerne non seulement ses actions, mais aussi ses jugements. D'autres arguments relatifs au libre arbitre sont moins probants ; nous ne devons pas oublier d'ailleurs que nous ne connaissons les doctrines d'En Nazhzhâm que par Chahrestâni. La démonstration serait plus complète si l'on pouvait déterminer les sources directes d'En Nazhzhâm. Jusque-là, nous n'avons que des probabilités vraisemblables. L'étude de M. S. Horovitz n'en est pas moins très importante pour l'histoire des rapports de la philosophie musulmane avec la philosophie grecque et de l'influence exercée par celle-ci. Bibliographie : Ahlwardt, *Sammlung alter arabischen Dichter*; *I, El Açma'ijjah*. C. R. très important par Noeldeke de cette collection considérable.

Fasc. 2. Bibliographie : Rhodokanakis, *Der Diwan des Ubaid Allah*

ibn Kais ar Rukajjat. C. R. détaillé par J. Barth avec des rectifications qui n'enlèvent rien au mérite de cette publication. — A. de Vlieger, *Kitâb al Qadr.* L'auteur du C. R., notre savant collaborateur, M. Goldziher, expose à grands traits l'historique de la question du libre arbitre ; il montre en passant combien sont fausses les données qui prétendent que cette doctrine fut condamnée par le Prophète ; sous les Omayades, de bons théologiens furent partisans du libre arbitre. La publication de M. de Vlieger renferme un certain nombre de textes qu'il aurait été facile et profitable d'accroître, surtout en ayant recours à la théologie dogmatique des Chiites. F. Ch. Seybold, *Geschichte von Sûl und Schumul.* M. Seybold a trouvé dans un manuscrit de Tubingen ce texte important, recueil d'aventures souvent fantastiques, de deux amourés et réunis comme il convient. Il y voit un texte inédit des *Mille et une Nuits.* M. Goldziher n'est pas de cet avis et je crois qu'il a raison : il est d'accord pour reconnaître que ce roman a la Syrie pour patrie et pour insister sur l'importance donnée à certains serments chrétiens dont on retrouve du reste ailleurs des exemples qu'il cite. Il y aurait lieu aussi de signaler des ressemblances avec le conte d'*Ons el Oudjoud,* quoique celui-ci qui fait partie des *Mille et une Nuits* soit probablement d'origine égyptienne.

Fasc. 4. Bibliographie. J. Lippert, *Ibn al Qifti's Ta'riḫ al hukama.* L'édition de ce grand ouvrage d'Ibn al Qifti, commencée par A. Müller a été justement terminée par J. Lippert. M. Seybold indique ici un certain nombre de corrections au texte. H. Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escurial,* T. II, fasc. I. L'auteur du C. R., M. Goldziher, regrette des lacunes dans les éditions orientales ; il relève plusieurs erreurs, entre autres celles que M. Seybold a déjà indiquées dans l'*Oriental. Literaturzeitung.*

T. LVIII, 1904.

Fasc. 1. J. Kresmárik, *Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei.* La Turquie nous présente ce phénomène d'un état dont les principes sont de source orientale, tandis que son existence le contraint à s'inspirer des idées adoptées par la civilisation européenne. Cette opposition se manifeste surtout dans la législation qui a conservé avec la religion l'union étroite dont elle est affranchie dans tous les pays du monde civilisé. Le mémoire important de M. Kresmárik étudie le fonctionnement de la justice en ce qui concerne le droit pénal : les crimes et les délits ; les peines et leur application : en premier lieu, les peines fixées

par la loi religieuse, et d'abord celles qui ont pour objet l'adultère.

Bibliographie. H. DERENBOURG, *Oumara du Yémen*, C. R. par M. de Goeje de la biographie de ce curieux poète qui joua un rôle politique au temps des Fatimites et de Saladin (p. 240, l. 10, lire 567 au lieu de 467) et fut exécuté pour avoir pris part à un complot tramé contre ce dernier par les Francs de Syrie, les Assassins et les derniers partisans des Fatimites. VOLLERS, *Die Gedichte der Mutalammis*. C. R. par Barth de l'édition du *Diwân* d'un poète anté-islamique qui, célèbre par lui-même, l'est encore davantage par la fin de son neveu *Tarafah*, fin qu'il faillit partager. Chaque pièce est soigneusement étudiée dans cet article qui se termine par des félicitations bien méritées. SCHAEFER, *Die Lieder eines ægyptischen Bauern*. C. R. par Vollers. Ces chants sont tout à fait populaires et l'article renferme de très importantes observations sur la langues et la métrique.

Fasc. 2. MORITZ STEINSCHNEIDER, *Zur alchimistischen Literatur der Araber*. L'auteur renouvelle le vœu qu'il soit rédigé une bibliographie des traductions d'ouvrages sans distinction de matières. En effet, les bibliographies particulières, même la dernière qui ne traite que des traductions faites en latin (Wüstenfeld, *Die Uebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische*, Gœttingen, 1877) sont incomplètes. M. Steinschneider donne un exemple de la façon dont il comprend cette bibliographie, mais c'est un exemple décourageant, car je ne crois pas que personne puisse lutter avec lui pour la connaissance des moindres particularités du sujet choisi. Il traite de Marie l'alchimiste et étudie à ce propos les trois personnages qui ont porté le nom de Marie : Marie sœur de Moïse, Marie mère de Jésus et Marie la Copte. Il recherche la trace des ouvrages qui leur ont été attribués et les mentions d'Aron et des docteurs avec qui elles auraient été en relations dans le fatras de la littérature des alchimistes du XVIe siècle. Le second exemple choisi est celui d'Avicenne, considéré comme alchimiste. Il signale à ce propos de nouvelles lacunes dans le livre consacré à ce philosophe par M. Carra de Vaux. Il reproduit, d'après le *De animâ* (1. 17) la liste des maîtres d'Avicenne en alchimie adressée par lui à son prétendu fils Abou Sâlim et chaque nom est soigneusement identifié. J. KRESMARIK, *Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei* (suite) : de la calomnie, de l'usage des boissons défendues, du vol, du vol sur les grandes routes. IIe partie : les punitions déterminées appartiennent au droit humain : la mort, le châtiment corporel, le talion. Bibliographie. *Le livre d'Ibn Toumert*. Dans

cet article de haute valeur. M. De Goeje fait ressortir l'importance de cet ouvrage et de l'introduction qu'y a mise M. Goldziher. L'article se termine par des extraits sur Ibn Toumert, tirés de l'ouvrage en partie inédit., *El Holal el Maouchya*.

Fasc. III. J. KRESMARIK, *Beiträge zur Beleuchtung des islamischen Strafrechts* (suite). XI-XIII. Le prix du sang : primitivement la *dyah* se payait en chameaux ; dans la Turquie actuelle où ce mode de paiement serait difficile, on emploie les piastres : le prix de la vie d'un homme est, légalement, de 20.664 piastres 20 paras = 5.066 marks 63 pfennigs 1/2. Naturellement le prix du sang diffère suivant la partie du corps. XIV. La punition indéterminée : elle s'applique à celui qui fait une chose qui déplait à Dieu et n'entre pas dans la catégorie des peines indiquées. En général, c'est la fustigation. La conclusion de l'auteur est qu'une réforme s'impose en Turquie. GOLDZIHER, *Notizen zur arabischen Literaturgeschichte*. L'auteur applique sa prodigieuse érudition à élucider des questions relatives à certains personnages peu connus : Ibn Khouermandâd, une des sources d'Es Soyouti, qui vivait au XIe siècle de notre ère ; Abou Raouq el Hizzani, traditionniste mort en 331 hég. L'article se termine par une notice sur un livre de mélanges dont on ignore l'auteur, le *Kitâb el laff*. Bibliographie. W. MARÇAIS, *Le dialecte arabe parlé à Tlemcen* Analyse et éloge de cet excellent livre par Stumme qui parle ensuite de l'article de Doutté, *Un texte arabe en dialecte oranais* et de la traduction, qui a beaucoup moins de valeur, de l'ouvrage de Delphin, *Recueil de textes en arabe parlé*, due à Faure-Biguet.

Fasc. IV. Bibliographie. HOROVITZ, *Die Hašimijjâh des Kumait*. C. R. par M. Noeldeke. Ces pièces, publiées en l'honneur des Alides, au temps de la domination omayade, sont intéressantes, moins par leur valeur poétique, que par l'expression d'un sentiment qui aboutit à favoriser l'élévation des Abbasides. L'édition de M. Horovitz est bien supérieure à celle qui a été faite au Qaire, il y a quelques années. Le critique ajoute quelques corrections et quelques références pour les vers cités dans le commentaire. HUART, *Le livre de la création et de l'histoire de Motahhar ben Tahir El Maqdisi*. C. R. par I. Goldziher qui signale un certain nombre de corrections dont l'erratum du tome suivant pourra profiter. B. MEISSNER, *Neuarabische Geschichte aus dem Iraq*. C. R. par Weissbach d'un livre d'une grande utilité sur un dialecte arabe moderne dont personne à peu près ne s'était occupé ; ce qui en est dit dans l'*Expédition en Mésopotamie* de M. Oppert est

traité justement par l'auteur du C. R. de « *einige dürftige Notizen* ».

T. LIX, 1905.

Fasc. 1. E. Fagnan, *Ibn Chwermandad*, addition insignifiante à l'article de M. Goldziher cité plus haut. Bibliographie. Max van Berchem, *Matériaux pour un corpus Inscriptionum arabicarum*. C. R. d'ensemble sur cet ouvrage de première importance par Sobereshei.

Fasc. 2. S. Khuda Bakhsh, *Seif ud din Bâkhârzî*. Édition, d'après un manuscrit de la bibliothèque de Bankipur, des quatrains d'un poète mystique persan à peu près inconnu, mort vers 658 hég. Cet auteur mérite d'être étudié, à côté de 'Omar Khayyam ; il estime, en effet, et le dit avec force et netteté, que la religion ne consiste pas dans l'accomplissement presque matériel de certaines pratiques, mais dans l'amour d'un cœur simple pour la divinité et dans la charité pour ses créatures. — Horovitz. *Zu Kumait's Hašimijjat*. Quelques remarques à propos des corrections proposées par Noeldeke. Bibliographie : Ibn Saad, *Biographien Muhammeds, seiner Gefahrten*. C. R. détaillé, par De Goeje, de cet ouvrage qui occupe une des premières places dans l'histoire de l'Islâm (cf. l'addition de A. Fischer, *Redakteurglossen*, IV, *ibid.*, p. 452-455). Comte de Landberg. *La langue arabe et ses dialectes*. C. R. par Th. Noeldeke.

Fasc. 3. Hell, *Al Farazdak's Lieder auf die Muhallabiten*. Commentaire détaillé des qasidas du célèbre poète en l'honneur de cette famille illustre. Nœldeke, *Zu Kalila wa Dimna*. Observations pleines de finesses sur le texte publié par Cheïkho, plus rapproché de la version primitive du Kalilah et Dimnah par Ibn Moqaffa' que le texte de Sacy. Fraenkel, Remarques sur l'article de Hell, *Al Farazdak's Lieder*.

T. LX, 1906.

Fasc. 1. Hell, *Al Farazdak's Lieder auf die Muhallabiten* (suite). Horn, *Der Dichter Sultan Selim I*. Étude au point de vue de la forme sur l'œuvre du sultan qui écrivit, non sans mérite, en persan, un *Diwân* dont une édition magnifique fut préparée par M. Haupt comme cadeau de l'empereur d'Allemagne au sultan 'Abd ul Hamid. I. Goldziher, *Das Prinzip der Takijja im Islam*. La question de casuistique traitée ici rappelle par certains côtés la polémique de Pascal contre les Jésuites. Elle se réduit à ceci : En cas d'extrême détresse, ou de danger de mort, est-il permis ou non, de transgresser les lois rituelles de l'Islâm ? Les avis sont partagés et, avec son érudition habituelle, notre savant collaborateur cite un certain nombre cas qui militent en faveur de l'une ou l'autre opinion. 'Ammân ben Yasir fut excusé par le

Prophète lui-même, de louer extérieurement les dieux païens et d'injurier Mohammed, du moment qu'il était fermement attaché de cœur à la religion musulmane. Ce procédé fut admis par les premiers docteurs de la loi. Plus tard, on recommanda d'employer autant que possible des expressions ambiguës, des mots à double sens pour donner moins de force à ce reniement même apparent, et l'on cite à l'appui les exemples d'Abraham et de Joseph. Ce sentiment est nommé *takijja* (*taqiyyah* تقيّة), d'après un passage du *Qorân* (sour. III, 27) ; ce furent surtout les sectes dissidentes qui eurent à employer ce procédé et leurs docteurs furent partagés. Chez les Kharedjites, les partisans de Nadjda ben 'Amir soutinrent qu'il était permis de céder à la nécessité et de renier, en apparence, par parole ou par action, les dogmes kharedjites ; au lieu que les sectateurs de Nafi' ben Azraq défendirent l'opinion contraire. Bien entendu, ce fut parmi ces derniers qu'on trouva les martyrs et les fanatiques. Le procédé fut appliqué par les Chi'ites dans leur propagande constante contre les Omayades. On en a un exemple dans les vers de Komait et il devint la règle constante. On trouve aussi la *taqiyyah* appliquée en vue d'intérêts particuliers, dans les serments par exemple : elle consiste en paroles à double entente (nous en avons des exemples dans l'Arabie antéislamique) ou dans la restriction mentale. L'article se termine par un extrait d'Ech Cheibâni avec le commentaire d'Es Sarakhsi, sur la question de savoir s'il est permis de manger du porc et de boire du vin.

Fasc. 2. Steinschneider, *Zur alchemistichen Literatur der Araber*. A. Fischer, *Zur Sûra* I, 6.

Fasc. 3. Griffini, *Zu al A'sâ's Mabukâ'u*. Indication de variantes au poème d'Al A'cha publié par Geyer. Von Kégl, *Zu Blochet Catalogue des manuscrits persans*. Rectification d'un passage où deux ouvrages du célèbre mystique Djelal eddin Roumi sont confondus sous le titre de *Haqâiq ou Daqâiq* dont la paternité lui est refusée. Comme le montrent les deux manuscrits en possession de M. Von Kégl, Djelâl eddin est bien l'auteur de deux ouvrages : l'un, *Kitâb el Haqâiq*, l'autre, *Kitâb ed Daqâiq*.

T. LXI, 1907.

Fasc. 1. I. Goldziher, *Die dogmatische Partei der Sâlimijja*. Renseignements sur une secte peu connue, fondée par Hichâm ben Sâlim enterré à Basra. El Moqaddesi qui en parle le premier, les donne pour des gens pieux chez qui dominaient les points de vue religieux des anciens soufis. Mais d'autres nous fournissent des détails plus précis :

ils ne considéraient pas comme hérétique le panthéiste El *H*allâdj. Abd el Qâder El Djilâni, dans son *Kitâb el Ghanya*, nous apprend entre autres choses, que, suivant eux, le jour de la résurrection, les hommes verraient Dieu avec une forme semblable à celle d'Adam et de Mo*h*ammed : chaque animal lui-même le verrait dans le sens de sa propre essence. Dieu, les prophètes, les savants, ont un secret différent dont la révélation anéantirait le monde, la prophétie, la science, Iblis aurait fini par se prosterner devant Adam (contrairement au *Qorân* II, 32, VII,10) il ne serait jamais entré au paradis : le Prophète aurait connu le Qorân avant la révélation de l'ange Gabriel ; Dieu est présent partout ; il n'y a pas de différence entre le trône de Dieu et les autres endroits. On voit que par certains points, il se rattachaient aux anthropomorphites, que *T*ahir n'avait pas tort de les compter au nombre des Hawiya et que par d'autres, ils peuvent être considérés comme soufis. KHUDA BAKHSH, *Maulana Mu'min Husain of Yazd*. Extraits, d'après un manuscrit de Bankipur des rubai'yat d'un poète soufi qui vivait vers l'an 1019 de l'hégire. SNOUCK HURGRONJE, *Kusejr 'Amra und das Bilderverbot*. Les peintures de ce château montrent que l'interdiction de représenter des êtres figurés n'a pas été observée.

Fasc. 2. Bibliographie. IBN SA'AD, *Biographien Muhammeds, seiner Gefahrten* (suite). C. R. détaillé par De Goeje.

Fasc. 3. STUMME, *Mitteilungen eines Schilh über seine marokkanische Heimat*. Tant au point de vue linguistique que sous le rapport sociologique, c'est une contribution importante d'un chel*h*a des Aït Ba 'Amran sur la vie et les mœurs de ses compatriotes. — Bibliographie. DE GOEJE, *Selections from the Annals of Tabari*. Kleine Mitteilungen. 1. I. GOLDZIHER, *Ueber Zahlenfiguren*. DE GOEJE, *Ibn Jubair's Qasida an Saladin*.

Fasc. 4. I. GOLDZIHER, *Kampf und die Stellung der Hadît im Islam*. Par des exemples bien choisis, l'auteur montre combien les premiers Musulmans qui avaient vécu auprès du Prophète, se refusaient à citer des hadiths de lui ou n'en transmettaient à grand'peine qu'un petit nombre. Les plus grandes précautions étaient prises pour en assurer l'authenticité (cf. l'exemple de 'Omar et de Moghirah). Les premiers rédigés furent sans doute ceux qui avaient trait à la diyah, complétant les lacunes du Qorân sur ce point. Les hadiths furent considérés comme une sorte de complément du Livre saint et participèrent au respect qu'on avait pour lui, malgré les tendances hostiles de 'Omar qui aurait fait brûler les hadiths qu'on lui apportait sur sa

demande en disant : Voulez-vous avoir une michnah comme celle des Juifs? Mais au second siècle et au troisième, l'autorité des hadiths fut telle que dans certains cas, la Sonnah fit changer des prescriptions qoraniques. On admit donc deux sources de révélations.

René Basset.

LE CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES
A COPENHAGUE

Les orientalistes réunis à Alger au printemps de l'année 1905 ont été bien inspirés en jetant leur dévolu, pour la quinzième session de leur Congrès, sur la capitale du Danemark : une ville pittoresque et hospitalière; des musées superbes; les rives du Sund et de merveilleuses forêts, assez proches pour qu'il fût aisé d'aller y goûter la fraîcheur et le calme; le souvenir, enfin, des Rask, des Westergaard, des Fausböll, qui garantissait au travail le plus savant un milieu bienveillant et congénial.

Six cents congressistes au moins se sont rencontrés à Copenhague, au matin du 14 août, pour la séance d'ouverture. Les plus gros contingents ont été fournis par l'Allemagne et par l'Angleterre; une assez forte proportion d'Américains et d'Orientaux; comme il était naturel, beaucoup de Scandinaves. Les Français auraient pu être bien plus nombreux. Plusieurs de ceux sur qui l'on avait compté, ont été malheureusement empêchés de venir au rendez-vous. Maigre consolation, le français a été jusqu'à la fin la langue officielle du congrès.

La séance d'ouverture s'est déroulée selon le programme ordinaire de ces solennités. Disons cependant que le roi, ayant tenu à honorer particulièrement les orientalistes assemblés dans sa capitale, a chargé son fils aîné, le prince Christian, d'ouvrir en son nom la session. Le professeur Vilhelm Thomsen a été, par acclamation, élu président. Il eût été impossible de mettre à la tête du congrès un savant plus sympathique à tous et plus universellement respecté.

Les congressistes se sont distribués en sept sections : I. Linguistique (Présidents, MM. Pedersen, Bezzenberger, de Gregorio); — II. Inde (MM. Pischel, Jackson, Finot, Pullé), — III. Chine et Japon (MM. Giles, Hirth, De Groot); — IV *a* et *b*. Langues sémitiques (MM. Brockelmann et Knudtzon); — IV *c*. Islam (MM. Browne et Goldziher); — V. Égypte, Afrique (MM. Erman, Basset, Newberry); — VI. Grèce (MM. Lambros,

Krumbacher, Cumont); — VII. Ethnographie et folklore (MM. de Gubernatis, Kunos, Fries).

Plusieurs de ces sections se sont trouvées en présence d'un ordre du jour extrêmement chargé ; elles n'ont pas eu trop de huit ou neuf séances pour en venir à bout. Il serait difficile de passer en revue tous les travaux qui ont été lus, ou même seulement ceux qui intéressent de plus près l'histoire des religions. Je n'en signalerai donc que quelques-uns. D'ailleurs, la grève des typographes a mis le Comité dans l'impossibilité de publier un bulletin quotidien ; et ce n'est qu'au moment où le Congrès touchait à sa fin qu'on a pu distribuer et la liste des membres présents et un procès-verbal très succinct des toutes premières séances. Il en résulte que chacun n'a guère su que ce qui se passait dans sa propre section. Que l'on excuse par conséquent les omissions bien involontaires qu'on relèvera sans doute dans cette chronique.

Disons tout de suite quelques mots de la séance solennelle qui fut tenue le 17 août dans l'Aula de l'Université, en présence du roi de Danemark et des congressistes de toutes les sections. M. von Le Coq y a rendu compte des résultats obtenus par l'expédition scientifique que, sur l'initiative du professeur Pischel, il a été chargé de faire avec M. Grünwedel dans le Turkestan chinois. Une longue série de projections a fait passer sous les yeux du public une foule de sites et de types, de villes et de couvents ruinés ou abandonnés, de restes archéologiques, d'inscriptions et de spécimens de manuscrits. Comme on sait, ces surprenantes trouvailles intéressent au plus haut degré l'histoire du bouddhisme et de sa littérature. Dix langues différentes y sont représentées, dont plusieurs étaient jusqu'ici à peine connues. Rappelons qu'une d'elles, à laquelle on donne le nom de tocharique, a été reconnue comme indo-européenne par deux savants berlinois, MM. Sieg et Siegling. Le rapport de M. von Le Coq avait été précédé d'un rapide exposé de M. Pischel, qui a mis en lumière l'importance de ces découvertes, et montré qu'à bien des égards elles sont venues brillamment confirmer les beaux travaux de M. W. Thomsen sur les inscriptions de l'Orkhon et de l'Ienisséi.

Je signale maintenant quelques-unes des communications qui ont été faites dans les diverses sections.

M. Lüders (Kiel) a entretenu ses confrères indianistes de l'édition critique du Mahâbhârata que l'association internationale des académies l'a chargé de faire. — M. Otto Strauss (Berlin) a présenté une étude très détaillée du style et de la composition des parties philosophiques de

cette même épopée. Quelle est la forme littéraire que la pensée prend dans ces morceaux ; comment le dialogue est-il introduit et conduit ; quelle relation y a-t-il entre demandes et réponses, thèses et objections ; quel est le résultat final de la discussion ; — il y a là une série de problèmes qui ne sont pas sans importance pour l'histoire des idées hindoues et pour la question des rapports de la poésie épique avec les systèmes élaborés dans les écoles. — M. Winternitz (Prague), après avoir montré qu'il est absurde de mettre à l'actif des brahmanes tout ce qui, dans la littérature religieuse sanskrite, est antérieur ou étranger au bouddhisme, a revendiqué pour les ascètes la paternité d'un grand nombre de productions littéraires. — M. de Negelein (Koenigsberg) a parlé de l'édition de l'Atharva-pariçishta qu'il va prochainement publier et indiqué tout ce que cet ouvrage contient de renseignements pour la connaissance des idées et des usages de l'Inde ancienne. — M. Oertel (Bénarès) a rapporté sur les fructueuses fouilles qu'il a faites à Sarnath, près de Bénarès. — Mme Rhys Davids et l'auteur de ce compte-rendu ont traité en une même séance des *saṅkhâras* et de la formule des douze *nidânas*, deux questions connexes qui ont fourni à MM. Oldenberg et Deussen l'occasion d'exposer à leur tour des vues intéressantes sur la formation de la doctrine bouddhique. — Enfin, c'est aussi la section de l'Inde qui a eu l'avantage d'entendre le beau mémoire de M. Edv. Lehmann (Copenhague) sur la morale zoroastrienne.

Parmi les communications qui concernent l'Extrême-Orient, il y a lieu de signaler en première ligne celle de M. A. Lloyd sur les rapports qui ont existé autrefois entre le bouddhisme japonais et l'Occident. D'après le savant professeur de Tokio, le bouddhisme, associé dans les parages de l'Asie Mineure à des doctrines d'origine gnostique, aurait été introduit sous cette forme en Chine vers le milieu du IIe siècle ; là il se serait trouvé en contact avec le nestorianisme et le manichéisme ; on constaterait ces diverses influences dans le bouddhisme japonais jusque vers la fin du XIVe siècle. — M. Hirth (New-York) a repris la question toujours pendante de la situation géographique du pays appelé Fu-Lin par les écrivains chinois. Tandis que M. Chavannes identifie Fu-Lin avec Constantinople, M. Hirth pense avoir trouvé la preuve péremptoire que ce nom désigne la Syrie ; certains mots venus de cette région, ceux en particulier qui désignent l'olivier, le figuier et la myrrhe, seraient en effet araméens et non pas grecs. — Un distingué explorateur allemand, M. Ad. Fischer (Kiel) a fait connaître, à l'aide de projections lumineuses, de remarquables sculptures qu'il a découvertes en Chine et

qui seraient antérieures à l'introduction du bouddhisme dans l'Empire du Milieu.

La section IV *c* (Islam) a entendu M. Max van Berchem (Genève) sur l'avancement de son grand *Corpus Inscriptionum Arabicarum*. M. Massignon (Paris) sur les recherches archéologiques qu'il a faites à Bagdad ; M. le baron d'Oppenheim (le Caire) sur ses derniers voyages en Orient. Ajoutons que les affaires marocaines n'ont pas empêché M. le Dr Rosen, représentant de l'empereur d'Allemagne à Tanger, d'étudier à fond Omar Khayyam et de présenter quelques pièces de ce grand poète dans des traductions qui ont été vivement goûtées.

Les sémitisants ont beaucoup travaillé. Puisqu'il faut faire un choix, e mentionne seulement les mémoires qui ont le plus sollicité l'attention de la section. Le plus apprécié de tous a été une étude du Dr A. S. Yahuda (Charlottenburg) « sur la rédaction samaritaine du livre de Josué, trouvée par le Dr Gaster ». M. Yahuda a prouvé d'une manière décisive que le Josué samaritain est de date tout à fait récente, qu'il ressemble beaucoup au livre arabe de Josué, lequel a ajouté au texte ancien pas mal d'emprunts faits aux Midrasch et de morceaux légendaires encore plus récents. On sait que la thèse de M. Yahuda a été depuis confirmée de la manière la plus éclatante[1], et que cet ouvrage n'est en définitive qu'une traduction en hébreu du texte arabe M. H. Gunkel a entretenu ses confrères d'un de ses sujets de prédilection « les divers genres de psaumes ». Il pense que l'histoire et l'explication de ces poèmes ont tout à gagner si on les classe d'après leur style, suivant que ce sont des psaumes de louanges, de pénitence, de prière, etc., et si on les compare aux pièces de même style que nous offrent les littératures religieuses d'Égypte et de Babylonie. La discussion qui s'est engagée à la suite de cet exposé a montré que, dans sa majorité, la section n'était pas entièrement d'accord avec le professeur de Giessen ; on a exprimé l'idée que le plus sage était encore de considérer les psaumes comme des chants à l'usage de la communauté et d'attacher plus d'importance au contenu qu'à la forme littéraire. M. Kautzsch (Halle), avec l'approbation unanime de ses auditeurs, a insisté sur le besoin urgent d'une édition vraiment scientifique de la recension samaritaine du Pentateuque. Le professeur Schlögl (Vienne) a exposé une théorie toute nouvelle sur la métrique hébraïque. Parlant

1) Dans le dernier numéro du *Journal of the Royal Asiatic Society*, M. Gaster a annoncé qu'il répondrait prochainement à ses contradicteurs. Attendons.

des « fouilles faites en Palestine et de l'histoire d'Israël », M. Stanley A. Cook (Cambridge) a montré que ces trouvailles ont jusqu'ici pleinement confirmé les résultats obtenus par l'étude historique et critique de l'Ancien Testament. M. Jastrow (Philadelphie) a lu un mémoire sur l'hépatoscopie babylonienne; il a signalé des foies qui sont figurés avec des inscriptions cunéiformes; l'organe est partagé en plusieurs régions, et les inscriptions font connaître la signification des divers aspects qui se présentent dans le foie des victimes. M. Jastrow a réussi à interpréter un grand nombre de ces indications.

La section sémitique aurait manqué à toutes ses traditions, si elle n'avait pas eu au moins une séance quelque peu houleuse. M. Paul Haupt (Baltimore) a exposé une théorie qui lui est bien chère puisqu'il l'avait déjà produite à Berlin, au Congrès d'histoire, et qu'il l'a répétée depuis à Oxford, au Congrès d'histoire des religions. On la connaît sans doute : Jésus-Christ n'est pas né à Bethléem, mais en Galilée; et comme depuis un siècle et demi la Galilée n'était pas habitée par des Juifs, il est infiniment peu probable qu'il ait eu dans ses veines une goutte du sang de David, et même qu'il faille lui attribuer une origine sémitique. Une discussion fort animée a suivi l'énoncé de cette thèse sensationnelle. Chose piquante, ce sont les Juifs qui ont défendu avec le plus de vivacité la tradition évangélique sur ce point délicat.

Le gouvernement de l'Inde a invité les orientalistes à venir à Calcutta en 1911 ; il offrait de faciliter par une généreuse allocation la fréquentation du congrès. Les délégués officiels, réunis en assemblée générale, n'ont pas cru pouvoir accepter cette séduisante invitation. Ils ont émis le vœu que la 16e session se tînt à Athènes. On parle de concilier les deux propositions en réunissant à Calcutta les indianistes, qui rejoindront ensuite leurs confrères à Athènes.

Notons enfin que, sur la proposition du comité, il a été décidé dans la séance de clôture que les mémoires lus au Congrès ne seraient publiés ni *in-extenso*, ni sous forme de résumés. Cette résolution était peut-être commandée par les circonstances. Elle n'en est pas moins regrettable. On n'a pu s'empêcher de faire une comparaison tout à l'avantage d'Alger, lorsque, dans le cours de la même séance, M. René Basset s'est levé pour offrir le dernier volume des actes du XIVe Congrès.

Paul Oltramare.

LE TROISIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL

D'HISTOIRE DES RELIGIONS

A OXFORD

Le troisième Congrès international d'histoire des religions s'est tenu à Oxford du 15 au 18 septembre dernier. Le succès matériel en a été très grand, a dépassé les prévisions les plus optimistes ; on ne pourra pleinement juger de son succès scientifique que lorsqu'auront été publiées les *Transactions*. Cela ne saurait tarder : une des caractéristiques du Congrès a été la précision mathématique des moindres détails de son organisation. Les Actes sont en ce moment sous presse et devanceront peut-être même la date du tirage de notre Revue.

L'élément international fut peut-être moins considérable qu'à Paris et à Bâle, surtout à Paris où ne saurait sincèrement être négligé, parmi les raisons du succès de notre premier Congrès, l'attrait de l'Exposition de 1900. A Oxford, le bureau des différentes sections avait été constitué par le comité local dans un esprit de très courtoise hospitalité : les savants oxoniens s'étaient effacés devant les délégués des universités ou corps savants de l'étranger[1]. Mais dans l'ensemble du Congrès — ou mieux dans sa partie agissante (j'entends : les auteurs de communications), la proportion étrangère ou même non oxonienne a été extrêmement faible. Qu'on nous permette d'établir une brève statistique, au risque de souligner de très regrettables abstentions : sur une centaine de « speakers », nous trouvons sept Français, quatre Belges, trois Suisses, douze Allemands, dix Américains, cinq Japonais (ou

1) Aux différents bureaux prirent place : MM. Hartland (Gloucester), Preuss (Berlin), Herbert A. Giles (Cambridge), Ch. Eliot (Sheffield), Suzuki (Japon), Flinders Petrie (Londres), Jean Capart (Bruxelles), M. Jastrow (Philadelphie), von Orelli (Bâle), T. W. Rhys Davids (Manchester), A. Hillebrandt (Breslau), J. Jolly (Würzbourg), S. Reinach (Paris), Fr. Cumont (Gand), Anwyl (Aberystwyth), von Dobschütz (Strasbourg), Porter (Yale), Goblet d'Alviella (Bruxelles), A. E. Garvie (Londres), F. B. Jevons (Durham).

Anglais habitant le Japon), deux Italiens, un Danois, un Suédois, un Finlandais — soit un peu moins de la moitié du Congrès pour une dizaine de nationalités.

L'esprit du Congrès d'Oxford fut dans la tradition des précédents congrès : impartial, avec de visibles précautions pour ne pas paraître faire œuvre destructive. Peu de représentants de confession, même anglicane. Les débats attirèrent un public à la fois zélé aux réunions et un peu indifférent aux matières traitées, moins spécialisé que le public de la session de Paris où le voisinage d'autres congrès avait produit une sélection bienfaisante et débarrassé notre auditoire d'éléments hétéroclites ; moins enthousiaste que le public bâlois qui n'était pas éloigné de prêter au Congrès la solennité d'une assemblée conciliaire : l'affluence qui se porta aux séances d'Oxford y voyait de brillants *ludi academici*, entrecoupés de somptueuses réceptions.

Le Congrès s'était ouvert, après les bienvenues d'usage, par un discours-conférence dû à M. Alfred Lyall. L'éminent orateur y étudiait, en historien et en homme d'État, les sociétés religieuses dans leurs rapports avec la société civile des différents pays, surtout du domaine colonial anglais.

C'est à MM. Estlin Carpenter et Farnell que revient tout le mérite de l'organisation matérielle du Congrès, et si le programme a été suivi avec une parfaite ponctualité, c'est qu'il avait été dressé avec une logique non moins digne d'éloges. Deux innovations heureuses y figuraient : d'abord la création d'une neuvième section, consacrée à la *Méthode et objet de l'Histoire des Religions*. Dans les précédents congrès la lecture des travaux qui eussent pu servir à constituer cette section s'était non sans quelque arbitraire trouvée répartie entre les séances de sections et les séances générales.

L'autre innovation porta sur les « adresses présidentielles », leur contenu et leur place dans le programme. Chaque président avait été invité à résumer, dans l'allocution prononcée par lui à l'ouverture des travaux de sa section, les grandes directions des recherches entreprises et les principaux résultats acquis dans sa discipline depuis la précédente session du Congrès. Évidemment ce type n'a pas été rigoureusement réalisé par toutes les adresses présidentielles, mais MM. Jastrow, Sanday, Hartland, Goblet d'Alviella ont donné d'excellents modèles de ces revues qui resteront utiles. De plus, comme chacune d'elles pouvait présenter un caractère de haute vulgarisation, le Comité du Congrès en avait, par une ingénieuse disposition d'horaires, échelonné la lecture

de manière que chacun des membres du Congrès les pût entendre toutes sans rien perdre du programme de sa section.

Nous arrivons à l'activité proprement scientifique du Congrès : de l'avis de tous, le travail qu'il fournit fut de valeur presque constamment honorable, et le déchet fut en faible proportion. En dehors même du « great event » que constituait la conférence de M. Evans sur ses admirables fouilles de Knossos, il y eut çà et là quelques lectures « à effet » auxquelles le public ne marchanda pas son attention ; mais à une ou deux exceptions près, on ne vit pas se poser de ces problèmes à côté ni se proposer de ces méthodes à tout résoudre qui font perdre à son Congrès beaucoup de leur temps et un peu de leur dignité.

D'ailleurs la lutte de méthodes n'a pas été très vive, même dans les sections où l'interprétation des faits est aussi contestée que les faits eux-mêmes. Le Congrès était presque tout entier acquis à la méthode comparative. La matière d'un Congrès n'est pas forcément anarchique ; à Paris et à Bâle, l'histoire du christianisme avait dominé sans conteste. N'était-il pas aisé de sentir qu'il y avait quelque chose de changé à cette tradition vieille de huit ans, lorsque fut désigné, pour la fonction de président d'honneur de ce troisième Congrès, M. E. Tylor que M. Percy Gardner a salué, aux applaudissements de tous, du nom de « Nestor de l'anthropologie? »

*
* *

Quelques savants présents au Congrès d'Oxford ont bien voulu se charger de rendre compte pour nos lecteurs des travaux de leurs sections. Nous leur en exprimons ici toute notre gratitude et, dès notre prochain numéro, nous commencerons la publication de ces intéressants « courriers » d'Oxford. Mais il est quelques sections dans lesquelles nous n'avons pas eu la bonne fortune de trouver de « correspondants ». Ce sont la deuxième (Chine et Japon), la septième (Germains, Celtes et Slaves), la huitième (Christianisme), et la neuvième (Méthode et objet de l'Histoire des Religions). Nous nous bornerons à en résumer les travaux d'après des notes rapides : à nos lecteurs et surtout aux intéressés nous demandons d'excuser nos omissions et nos erreurs.

M. H. A. Giles, le président de la section consacrée aux religions de la Chine et du Japon a estimé nécessaire une dichotomie préalable. Ces « religions de l'Extrême-Orient » ont l'une et l'autre une individualité

parfaitement distincte. On les a jusqu'ici peu connues, mais c'est là une raison insuffisante pour les confondre. De jour en jour leurs traits spécifiques viennent en lumière. M. Giles a montré à travers la religion chinoise la double destinée de l'idée monothéiste incarnée dans le culte de Tien et du moralisme pratique qui s'est pleinement réalisé dans le confucianisme. Au contraire la religion japonaise par essence malgré son nom chinois, le Shinto, chargé de magie et d'alluvions folkloriques est rebelle à toute synthèse monothéiste et ne comporte pas d'éléments éthiques.

Remarquons que par une ironie du hasard, après les déclarations de l'adresse présidentielle, la plupart des travaux présentés à la section ont tous porté soit sur les rapports entre les religions de l'extérieur et ces deux religions dont M. Giles a cherché à faire ressortir l'individualité foncière, ou soit sur les rapports des deux religions entre elles lorsque M. Giles les avait presque montrées à l'abri de toute perméabilité. Tout les premiers, les savants japonais (qui, notons-le, apportent dans chacun de nos congrès une contribution de plus en plus intéressante) ont, dans la proportion de trois sur trois, étudié les influences étrangères sur le culte de leur pays : M. Suzuki en lisant un mémoire sur la doctrine du Bodhisattva au Japon et la place du Hinayana et du Mahayana dans la pensée religieuse japonaise, M. T. Omori en traçant une histoire du Ten-Chou au Japon, et M. Anesaki, l'éminent professeur de Tokyo, en adressant au Congrès une étude d'ensemble (lue par M. Carpenter) sur l'influence du Bouddhisme dans l'archipel nippon. C'est avec le gnosticisme que, selon M. Arthur Lloyd (de Tokio), certaines formes du bouddhisme japonais présenteraient des ressemblances fécondes en hypothèses, et M. Herbert J. Allen (Leamington) fait ressortir la parenté du confucianisme et du bouddhisme des origines.

Seuls MM. Hackmann (Londres) (*Pai Chang Ch'ing-kuei, A work on the Rules of Monastic Life in China*), De Groot (Leyde) (*The origin of the Taoist Church in China*), et J. Carey Hall (Yokohama) (*A Japanese Philosopher on Shinto*) ont étudié dans leur développement interne les religions des deux grands peuples mongols.

La VII[e] section (Religions des Celtes, Germains et Slaves) était présidée par Sir John Rhys (Oxford). Pour une part du public un intérêt extrascientifique s'attachait aux travaux de cette section et M. J. Rhys l'a montré avec une éloquence aimable : il devait y être traité du panthéon de la Grande-Bretagne. Mais le président n'a pas dissimulé

combien la matière était encore incertaine et le document précaire : il a fait ressortir les solutions de continuité dans la transmission folklorique, les altérations pieuses des documents littéraires par les scribes du moyen-âge chrétien, l'utilisation souvent dangereusement hypothétique des noms de personnes, de rivières, de lieux pour découvrir les traces des dieux et des cultes ; il a montré combien rares étaient les hasards heureux qui permettent de découvrir dans les gloses des Écritures des souvenirs liturgiques ou légendaires du paganisme autochtone. Mais il n'a pas manqué de relever un peu les courages en signalant l'accroissement presque constant de nos connaissances sur le panthéon celtique par la découverte journalière de nouvelles statues ou inscriptions dans les Iles Britanniques ou dans l'ancienne Gallia.

A part les essais de MM. Anitchkoff (Saint-Pétersbourg) sur la religion pré-chrétienne en Russie et de M. W. Golther (Rostock) sur la religion teutonique primitive, c'est sur le groupe des religions proprement celtiques que s'est portée l'attention du Congrès. Notre éminent collaborateur M. Salomon Reinach a proposé, au sujet de la déesse équestre Epona, d'intéressantes identifications en un mémoire dont il a bien voulu nous réserver la publication. M. A. C. Lewis a exposé, en s'aidant de pittoresques projections, un des groupes de faits les plus attachants et les plus discutés des cultes celtiques (*The Religion of the Makers of the Stone Circles in Britain*). M. l'abbé Fourrière (Moislains) a présenté à nouveau à propos de certains noms propres d'Irlande et de Grande-Bretagne quelques hypothèses pour le moins aventureuses qu'il avait déjà soumises au Congrès de Paris. M. Mac Culloch (Ile de Skye) a étudié le druidisme « à la lumière de récentes théories » ; il avait en vue la théorie de M. d'Arbois de Jubainville qui fait des druides des prêtres de la Bretagne préceltique parvenus ensuite à s'imposer aux Celtes conquérants. M. Mac Culloch écarte l'hypothèse de l'origine non-celtique des druides : ces prêtres selon lui avaient sur les Celtes, leur vie religieuse et civile une influence trop absolue pour avoir jamais été vis à vis d'eux dans la position de vaincus et n'avoir reconquis cette omnipotence que par une politique habile.

M. Anwyl (Aberystwyth) a fait une lecture sur la contribution que fournit le Mabinogion gallois pour l'étude de la religion celtique. Diverses adaptations dont quelques-unes toutes récentes ont popularisé en pays anglo-saxon une part de la littérature légendaire qui, au Moyen âge, s'était fixée dans le Mabinogion. Ce livre, M. Anwyl le démontre, renferme toute la matière mythique réellement primitive qui circulait dans le

pays de Galles ; mais encore faut-il distinguer, avant de l'utiliser directement, les apports successifs qui l'ont composé : rédigé en partie dans les Galles du Nord, en partie dans le Sud-Ouest et dans le Sud-Est et à des époques différentes, il reflète des stades sociologiques très différents. Le folklore local s'y discerne aisément : bien des noms propres d'hommes et de lieux sont théophores et peuvent être identifiés à l'aide des inscriptions gauloises ou britanniques. Des traces de dendrolâtrie et de zoolâtrie s'y relèvent en maints endroits; mais surtout il présente des formes très caractéristiques d'une croyance à un autre monde situé au-dessous du nôtre et géographiquement divisé de façon à peu près identique : c'est l'idée la plus intéressante du Mabinogion et la plus riche en combinaisons mythiques.

Enfin, en ce qui regarde les découvertes récentes, Sir John Rhys, au cours de son adresse présidentielle, a signalé quelques résultats de fouilles particulièrement typiques et le Dr Owen Whitehouse (Cambridge) a signalé l'intérêt que présentaient pour la solution de quelques problèmes d'archéologie celtique, les recherches opérées récemment à Syène.

Sans être aucunement effacée ni stagnante, la VIIIe section (christianisme) n'a pas retrouvé à Oxford la place prépondérante que, de l'avis de tous, elle occupait dans les deux précédents Congrès. Cela tient beaucoup au flux et au reflux de l'actualité scientifique. On se souvient de la sensation produite à Bâle par les déclarations panbabylonistes apportées à la VIIIe section par M. A. Jeremias : rien de semblable à Oxford où les débats se sont déroulés sans coup de théâtre. Ils étaient dirigés par M. Sanday, principal de l'antique collège de Christ Church ; dans la substantielle étude d'ensemble qui formait son adresse présidentielle, il a laissé constater, sans y trop insister, l'état quelque peu statique des recherches d'histoire chrétienne depuis quatre ans : l'école de Wellhausen a continué à dominer l'exégèse scientifique et l'étude des influences de l'Orient ancien, Égypte, Babylone, Perse, Inde, sur le christianisme primitif avait été inaugurée antérieurement au précédent Congrès. D'ailleurs aucun résultat exégétique important n'a été soumis au Congrès — et ce ne sont guère là matières de congrès — ; quant aux études orientales, elles n'ont été représentées que par le mémoire de M. Robert Eisler (*The Paschal Lamb and the Eucharist*), qui, avec une tendance visible à l'explication par un fait de « maladie du langage », rapproche l'Eucharistie du culte du dieu pêcheur syrien. La mythogra-

phie comparée n'a eu qu'une place négative dans le mémoire de M. Loofs où sont rejetées toutes les hypothèses d'imitation de mythes analogues dans le récit de la Descente de Jésus aux Enfers. M. Burkitt (*The Parable of the wicked Husbandmen*) est au moins aussi réfractaire aux hypothèses comparatistes. M. Conybeare, à propos de Apoc. III, 4 et XI, 13, a présenté de pénétrantes observations sur l'emploi rituel et magique des noms divins dans le christianisme.

M. Sanday avait encore signalé quelques questions comme ayant figuré « à l'ordre du jour » pendant la période qui venait de s'écouler entre les deux congrès : la naissance virginale, les rapports de saint Paul avec Jésus. Rien des discussions ardentes qu'ils soulevèrent ne s'est retrouvé dans les actes de la section à Oxford ; tout au plus M. Porter, de Yale, fut-il amené, au cours de sa remarquable étude sur la place des livres sacrés dans la religion chrétienne, à parler de l'attitude respective de Jésus et de Paul vis-à-vis des Écritures. Quelques questions connexes furent abordées dans le mémoire de M. T. Witton Davies (Bangor) (*Judaism and Christianity their Relation*).

Il s'est heureusement trouvé une question d' « actualité » sur laquelle se sont rencontrées les recherches ; c'est celle de la place occupée par l'eschatologie dans la doctrine primitive du christianisme : le professeur Peabody (Haward) tient pour la prédominance du moralisme dans cet enseignement originel (*New Testament Eschatology and New Testament Ethics*). Le professeur von Dobschütz montre les préoccupations eschatologiques commandant la vie religieuse et matérielle des premières communautés. La discussion, que dirigeait avec animation M. Sanday et dans laquelle MM. Burkitt et Lake ont apporté une intéressante argumentation, s'est rapidement développée et restera probablement comme le débat essentiel de cette section.

M. Babut, l'historien du Concile de Turin, résuma les importantes conclusions de ses travaux sur l'authenticité des canons de Sardique. Contre toute attente, cette question pour laquelle il se trouvait à Oxford des compétences indiscutées ne provoqua point l'intéressante controverse qu'elle eût méritée.

Le moyen âge chrétien dut se contenter d'une représentation singulièrement réduite ; deux mémoires furent consacrés au monachisme médiéval : Miss Gertrud Bell fit part d'observations qu'elle a elle-même recueillies sur les monastères et le monde monastique du centre de l'Asie Mineure. M. Bonet-Maury, dans un mémoire malheureusement écourté par l'heure, étudia les origines comparées des monachismes chrétien et

islamique. Le signataire de ces lignes proposa quelques règles pour l'emploi du mot de secte en hérésiologie latine. On regretta l'absence de M. Carlyle qui avait annoncé une étude sur le droit canon médiéval. L'art chrétien bénéficia de deux études descriptives : la première de M. Guimet où le directeur de notre Musée des Religions étudia le symbolisme complexe et la décoration gréco-égyptienne de l'appareil funéraire chez les chrétiens antinoïtes. De remarquables et abondantes photographies mises à la disposition des auditeurs augmentèrent encore l'intérêt pittoresque de cette lecture. Le prince de Teano, à qui les études archéologiques de tout ordre sont redevables de si actifs encouragements, présenta une monographie minutieuse sur la grande église de Damas.

D'intéressants essais de systématisation ont été proposés par M. Yriö Hirn, d'Helsingfors dans un mémoire intitulé : *Sacred Shrines of Catholic Art* qui n'est qu'un « abstract » d'un livre à paraître bientôt et où seront développées les idées de l'auteur sur l'origine de l'autel, sur le symbolisme de la messe, des tabernacles et ciboires et les idées magiques qui se rattachent en particulier aux reliques et reliquaires.

Il eût été à souhaiter, à notre sens, que l'on apportât en grand nombre à chacune des sections des relevés, si sommaires soient-ils, de l'apport historique fourni par les documents acquis depuis la dernière cession par chaque discipline. Ces utiles notices ont été trop rares : pour la section chrétienne, nous n'en pouvons noter qu'une seule : c'est l'étude de M. K. Lincke, d'Iéna, sur quelques textes tirés des *Oxyrhynchus Papyri* de Grenfell et Hunt et relatifs au séjour de Jésus à Jérusalem, à l'activité et à la personne des apôtres Pierre et Paul. Le papier de M. Lincke avait encore un avantage : il a fourni aux savants réunis à la VIIIe section l'occasion d'un hommage unanime à la féconde activité de l'éminent archéologue oxonien, M. Grenfell.

Dans la neuvième section devaient s'inscrire les travaux concernant *la méthode et l'objet de l'histoire des religions*. Cette innovation fut accueillie avec une faveur unanime ; mais on ne saurait s'empêcher de constater qu'il y eut dans les travaux de la section une assez grave erreur d'orientation ; il se peut que se soient produites sur les mots de « méthode » et d' « objet » des équivoques qui ne se renouvelleront probablement pas : on a apporté à cette section un nombre trop considérable de mémoires qui traitaient non d'histoire des religions, mais de philosophie religieuse ou de l'emploi des méthodes critiques à des fins apologétiques

à peine dissimulées. Dans son adresse présidentielle, notre éminent collaborateur M. Goblet d'Alviella, qui a dirigé les débats parfois délicats de cette section avec un tact et une prudence qu'on ne peut trop louer, définissait en termes excellents la part de contribution que devait apporter à l' « hiérologie » chacune des « sciences auxiliaires » de l'histoire des religions : ethnographie, folklore, préhistorique, philologie, psychologie, sociologie. La plupart des speakers se sont tenus un peu trop en dehors de ce cadre de réalités précises ; tantôt les travaux ont eu un caractère spéculatif trop marqué : *Materialismus, Kantianismus und Religion* par M. P. Deussen (Kiel), *Some Recent Mouvements in relation to the Philosophy of Religion* par M. C. C. Webb (Oxford) ; tantôt les sujets envisagés dépassaient de beaucoup les limites d'un « papier » destiné à un congrès et nécessiteront une lecture à tête reposée. Ce n'est pas méjuger de leur valeur intrinsèque que de ranger dans cette catégorie les travaux de MM. Leuba (*On the origin of Religion*), Garvie (*The religious consciousness in its earliest Phases*), Mark Baldwin (*The Genetic Study of Religions*), Titius (*Das Verhältniss von Religionsgeschichte und Religionspsychologie*).

On ne peut se dissimuler non plus que certains mémoires présentés à cette section n'aient eu quelque couleur de manifeste ou tout au moins n'aient affirmé de la part de leurs auteurs des tendances réelles ou apparentes à une systématisation subjective des faits religieux : le professeur L. P. Hobhouse affirme l'importance constante de l'éthique religieuse dans le développement des civilisations (*Sociological Aspects of the History of Religion*) tandis que M. Ernest Crawley proclame l'étroite connexité des faits religieux et des faits économiques (*The Social Dynamics of Religion*). M. L. H. Jordan, à qui nous devons de si estimables relevés statistiques et bibliographiques sur les progrès de nos études, et M. I. Abrahams, de Cambridge, ont tous deux proposé d'utiliser la méthode comparative pour la constitution d'une philosophie de la religion (*The Relation of comparative Religion to the History of Religion* et *A Science of comparative Religion*).

Nous ne doutons pas de l'avenir de cette section dans nos Congrès : souhaitons seulement qu'elle se consacre plus exclusivement à des questions de méthode concrète, sans souci de fins extrascientifiques, qu'elle profite du concours des savants amenés par le Congrès pour s'employer à ce qui devrait être la besogne essentielle des congrès, l'organisation des recherches communes, le relevé des acquisitions récentes de la science. L'on ne saurait assez dire combien apparaissent

à leur place en cette section des exposés du genre de celui qu'a présenté le professeur Richard D. Meyer (Berlin) : *Mythologische Studien aus der neueren Zeit.*

Un détail enfin : pourquoi ne pas réserver pour les séances générales des travaux d'histoire comparée des religions qui d'essence intéressent plusieurs sections à la fois ? Nous faisons plus spécialement allusion ici à l'excellente contribution apportée par notre collaborateur M. le professeur M. Söderblom, d'Upsal, *Holy Triads.*

P. Alphandéry.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Louis de La Vallée Poussin. — **Bodhicaryâvatâra**, *Introduction à la pratique des Futurs Bouddhas.* Poème de Çântideva, traduit du sanscrit et annoté. — Paris, Bloud et Cie, 1907, pp. xii-144.

M. de L. est fidèle à ses admirations. En 1892, il s'essayait à traduire plusieurs chapitres du Bodhicaryâvatâra. En 1898, il publiait en appendice, à la suite d'un gros ouvrage sur le Bouddhisme, le commentaire de Prajñâkaramati sur le chapitre ix de ce poème. En 1901, il entreprenait la publication intégrale de ce commentaire dans la Bibliotheca Indica ; cinq fascicules en ont déjà paru. Enfin il a donné entre temps à la Revue d'Histoire et de Littérature religieuses (t. X, XI, XII, 1905, 1906, 1907) une traduction du Bodhicaryâvatâra, qui forme maintenant un volume.

L'œuvre de Çântideva n'est point indigne de tous ces soins. Elle est le plus touchant témoignage de la foi bouddhique à son déclin. Composée entre le viie et le viiie siècle, elle palpite encore de ce sentiment de pitié attendrie qui fit la grandeur et la fortune du bouddhisme mieux que toutes ses spéculations de haute métaphysique. Çântideva n'est ni un dialecticien, ni un poète ; c'est simplement une âme pieuse, et c'est là surtout son mérite et son intérêt. Il possédait à fond la littérature sacrée ; témoin la longue compilation du Çikshâ samuccaya où il a recueilli des textes découpés un peu partout. Mais sa littérature ne l'encombre pas ; s'il se pique de disserter tout comme un autre sur l'être et sur le non-être, et de foudroyer les hérétiques à coups de raisonnement versifié, son émotion qu'il n'arrive pas, heureusement, à maitriser dérange par ses gestes imprévus la savante ordonnance des syllogismes scolastiques : elle éclate en aveux d'humilité, en prières ardentes, en adjurations aux créatures trop négligentes. Sans doute sa langue est terne, son imagination est banale, sa versification est lourde ; mais il a

la simplicité et la sincérité; c'est presque assez pour lui donner une physionomie originale dans la littérature sanscrite.

En présence d'un mélange hétéroclite de scolastique et de sentimentalité religieuse, la besogne du traducteur semblait à coup sûr difficile; mais M. de L. l'abordait avec de rares chances de succès. Personne n'est plus familier que lui avec le poème de Çântideva; les problèmes de la dogmatique bouddhique le passionnent, comme l'attestent divers articles dispersés dans de savants recueils; il a dépouillé en vue d'un lexique à venir les textes sanscrits du bouddhisme; une sympathie naturelle l'attache aux âmes pieuses du monde indien. Sa traduction devait être excellente; elle n'est que bonne. A vivre en contact prolongé avec les commentateurs hindous, M. de L. a contracté un goût immodéré pour la glose. Il a d'abord soudé le texte au commentaire, non sans marquer les joints par des crochets; puis il s'est laissé entraîner, soit à fondre les deux parts, soit à gloser pour son compte. Encore si Prajñâkaramati avait une réelle valeur! Dépourvu de finesse et d'érudition, c'est un guide bien médiocre, et à suivre ses traces, M. de L. s'est laissé entraîner à délayer l'original, au détriment de la précision ou même de la justesse des idées; trop souvent les difficultés se trouvent esquivées ou mal résolues par ce procédé. Ainsi, V, 86, Çântideva aborde la question délicate des tortures librement consenties. M. de L. traduit :

« Son corps qui pratique la Bonne Loi, il ne le fait pas souffrir pour un avantage médiocre [d'autrui] »

et il ajoute en note : « Ni le tibétain ni le commentaire ne soutiennent la lecture des mss. : *itarârtham* = « pour l'avantage d'autrui ». Le commentaire porte *alpârthanimittam* = « pour un petit avantage ». — On peut supposer *itvarârtham* = phran-thsegs ched-du = « pour un être médiocre ». — La supposition est parfaitement oiseuse, car le texte des mss. donne exactement le même sens. Les lexicographes (Amara, Hemacandra) donnent le mot *itara* comme le synonyme de *nihîna*, *apasada*, *jâlma*, *ksullaka* = « un être méprisable ». Il faut donc traduire, sur le texte traditionnel :

« Son corps.... il ne doit pas le torturer pour un être méprisable ».

Par une progression naturelle, Çântideva passe ensuite au sacrifice de la vie, V, 87 :

« Pour la même raison, il ne doit pas sacrifier sa vie pour quelqu'un dont les dispositions de charité sont imparfaites; il doit la sacrifier pour quelqu'un qui est aussi charitable que lui : de la sorte, rien n'est perdu ».

Ainsi énoncée, la théorie surprend; elle s'accommode mal avec la fré-

nésie du sacrifice qui est la marque propre du bouddhisme. M. de L., manifestement étonné lui-même, traduit en note la glose du commentateur, qu'il trouve « obscure » en certaines parties ; malgré la glose, malgré la version tibétaine qui soutiennent le texte des mss., M. de L. propose une correction. Le texte porte :

tyajen na jīvitam tasmād açuddhe karuṇāçaye
tulyāçaye tu tat tyājyam ittham na parihīyate.

M. de L. croit qu'il faut lire : *açuddha-karuṇāçaye* et traduit sur cette base. En fait, et comme il arrive la plupart du temps, la prétendue correction fausse tout. Les mots incriminés forment régulièrement une proposition absolue au locatif, et le sens est :

« Il ne faut pas sacrifier sa vie dans un sentiment de pitié qui n'est point pur : quand ce sentiment est bien équilibré [*samapravṛtte âçaye*, comm.], alors on peut la sacrifier ».

La traduction chinoise, que M. de L. aurait bien fait de consulter, confirme cette interprétation ; elle rend les mots *açuddhe karuṇāçaye* par : « Le sentiment de pitié doit être tout pur ». L'erreur commise par M. de L. montre quelle distance sépare son bouddhisme du plan où se meut Çāntideva.

Deux vers plus loin, le lecteur se heurte à une proposition qui invite à réfléchir, V, 89 :

« [Le Bodhisattva] n'enseigne pas la loi profonde et sublime à des créatures médiocres ; il n'enseigne pas à des femmes si un homme n'est pas présent ; il pratique le même respect pour la loi du Petit et celle du Grand [Véhicule] ».

On s'attend mal à voir un mahâyâniste aussi fervent que Çāntideva prêcher le même respect pour les deux Véhicules ; un peu plus loin, au témoignage même de M. de L. qui analyse son texte (p. 118, n. 3) Çāntideva enseigne « l'insuffisance du Petit Véhicule ». On s'attend encore moins à voir une prescription aussi grave glissée à la suite de menues prescriptions touchant la vie pratique. Le sanscrit porte :

hīnotkṛṣṭeṣu dharmeṣu samam gauravam âcaret.

« La loi du Petit et celle du Grand [Véhicule] » font au total deux lois ; pour exprimer la dualité, le sanscrit dispose d'un nombre spécial dont l'emploi est obligatoire. A suivre l'interprétation de M. de L., le pluriel *dharmeṣu* serait pour le moins incorrect ; il faudrait *dharmayo*h. Mais les expressions *hīnā dharmā*h, *utkṛṣṭā dharmā*h sont bien connues ; elles désignent les facteurs, misérables ou éminents, de la situation per-

sonnelle. Un des mss. (Minayeff. L') donne en marge le mot *sattvesu* comme la glose de *dharmesu*. C'est bien ainsi que l'entend aussi le traducteur chinois : « Il ne distingue entre les hommes ni puissant ni infime ». De la dogmatique transcendante où il s'était égaré, le précepte rentre dans la simple morale.

Çântideva énumère ensuite sommairement des règles de tenue ou de bienséance. Après une prescription sur le coucher, vient en dernier lieu ce demi-vers, V, 96 :

« Il est attentif; il se lève promptement et sans délai, conformément à la règle stricte ».

M. de L., qui donne en note une partie du commentaire, n'en observe pas moins que « le passage est obscur ». Mais l'expression *laghûtthâna*h a une valeur bien établie ; Burnouf l'a déjà discutée dans une note du Lotus de la Bonne Loi, p. 426, où il signale encore son emploi dans le Divyâvadâna. Le dictionnaire abrégé de Böhtlingk propose comme traduction de ce terme : « bei allem schnell bei der Hand seiend », ce qui est exact. Il convient donc de traduire ainsi ce demi-vers :

« Il doit être toujours prêt à tout en pleine conscience, plus encore, absolument, quand c'est en vertu d'une prescription impérative ».

Ce n'est pas seulement dans les détails que l'esprit du texte a souffert. M. de L. n'a pas craint de mutiler l'œuvre qu'il présentait au public. La traduction s'arrête au IX[e] chapitre ; le Bodhicaryâvatâra en comprend dix. M. de L. accumule loyalement dans une note toutes les preuves qui démontrent l'authenticité du X[e] chapitre ; il aurait pu ajouter encore, comme une preuve de plus, si superflue qu'elle pût être, que la traduction chinoise (où manquent pourtant une partie du II, le III et le IV) contient aussi ce chapitre. On ne saurait soupçonner M. de L. d'avoir esquivé la difficulté ; deux des commentateurs déclarent expressément que le texte est trop facile pour réclamer un commentaire. Mieux encore : le chapitre X est un des cinq chapitres dont M. de L. a publié la traduction dès 1892 ; il pouvait se contenter de reproduire cette traduction. Est-ce au moins de propos délibéré, en vertu de raisons expresses, que M. de L. a opéré cette amputation ? « Il entrait dans mon intention, affirme-t-il, de publier la traduction du dixième chapitre ». Nous sommes donc en présence d'un mystère insondable ? Inclinons-nous ! Mais M. de L. se console, et croit nous consoler, à la pensée que le chapitre supprimé, « remarquable surtout par ses invocations à Vajrapâni, à Mañjughosa et à Mañjuçri, [est] assez pauvre au point de vue

philosophique ». Impossible de mieux justifier l'adage : « *Traduttore, traditore* ». Le Xe chapitre est la conclusion nécessaire et pour ainsi dire organique de tout l'ouvrage. Çântideva, qui se défend d'ambitions littéraires, écrit le Bodhicaryâvatâra à l'adresse de son âme ; le poème, et c'est là son charme unique dans la littérature sanscrite, est une sorte d'exhortation intime où l'auteur s'encourage à poursuivre le salut des créatures et se remémore avec autant de piété que de science les étapes de ce long chemin. Il définit d'abord la pensée de Bodhi qui voue définitivement le Bodhisattva à sa tâche libératrice (I) ; les pratiques du culte et la confession des péchés (II) ont pour objet d'éliminer les forces contraires ; puis vient la mise en train (III), et l'application soutenue (IV) qui permettra d'atteindre successsivement les cinq Perfections cardinales, de moralité (V), de patience (VI), de force (VII), de recueillement (VIII), de science (IX). Mais jusqu'ici l'œuvre du Bodhisattva garde encore un air d'égoïsme ; ses efforts, après tout, s'ils ont profité par surcroît aux autres, ont essentiellement servi ses progrès personnels. C'est alors qu'intervient l'effet en retour (X) ; le Bodhisattva projette par contre-coup sur les créatures les fruits des mérites qu'il a accumulés ; la tendresse infinie de Çântideva s'épanche en bénédictions sur l'univers entier. Jamais la charité n'a trouvé d'accents plus ardents que dans cette âme parvenue à la Perfection de la Sapience : « Que tous obtiennent l'objet de leur désir, et pour leur bien ! Que ceux qui avaient peur soient rassurés, ceux qui sont dans le chagrin soient réjouis, ceux qui sont dans le trouble soient calmes et sereins ! Santé pour les malades, chute de toutes les chaînes, force pour les faibles, amour de tous pour tous ! Paix sur tous les chemins pour tous ceux qui voyagent !... Ceux qui sont égarés dans l'épaisseur des fourrés, qu'ils retrouvent la caravane ! qu'ils n'aient à redouter ni les brigands, ni les tigres ! » (20-25). Pour opérer ces miracles, le candidat à la Bodhi ne compte pas sur ses forces seules ; il appelle à son aide les Bodhisattvas divins ; la mythologie du Bouddhisme, trop souvent représentée comme une collection de figurants, s'anime et se transfigure au regard du fidèle. Le théologien qui raisonnait tout à l'heure sur le corps et les sensations, sur le vide et les qualités, tend maintenant la main comme un enfant à ses anges gardiens. C'est là le vrai Bouddhisme, réel et vivant ; et si M. de L. le sait, ses lecteurs, déçus par sa faute, continueront à s'imaginer le Bouddhisme comme une secte de philosophes.

J'ai insisté peut-être à l'excès sur les lacunes ou les insuffisances de ce travail ; c'est qu'avec un savant comme M. de L. on a le droit d'être

exigeant. Je n'ai pas dit, parce que cette constatation était presque superflue, que cette traduction est dans l'ensemble une œuvre honorable ; si on songe aux difficultés d'un texte hérissé d'expressions techniques, bourré d'allusions souvent très obscures, on apprécie le mérite du traducteur et on lui sait gré d'avoir ouvert au public une œuvre qui doit l'intéresser.

Sylvain Lévi.

Edouard Naville. — **The XIth dynasty temple at Deir el Bahari**. Part I (with chapters by R. Hall and E. R. Ayrton). 28th *Memoir of the Egypt Exploration Fund.* In-4° de 75 pages et 31 planches. — Londres, Quaritch, 1907.

Le site de Deir el Bahari semblait devoir être abandonné par M. Naville après les fructueuses campagnes de déblaiement du grand temple élevé par la reine Hâthsopsitou de la XVIIIe dynastie. En 1903, l'idée vint de parachever l'œuvre en explorant la nécropole de la XIe dynastie dont plusieurs tombes avaient déjà rendu de très beaux monuments. La fortune a voulu que M. Naville et ses collaborateurs découvrissent là un autre temple, d'un intérêt tout nouveau. C'est celui dont ils rendent compte dans un volume qui commence une série nouvelle sur Deir el Bahari.

Le chap. II, dû à M. Hall, donne l'histoire de la découverte du temple de la XIe dynastie, chapelle funéraire du roi Neb-hetep-Rî Montouhetep II. A gauche du temple de la XVIIIe dynastie, sur le site appelé *Zeserit* (*la Sublime*), s'étendait la nécropole de la XIe dynastie. Le papyrus Abbott nous apprend qu'à la XXe dynastie la tombe pyramidale du roi Neb-hetep-Rî Montouhetep était encore intacte et avait échappé aux violences de la bande noire qui pillait les tombeaux des rois. Le nom même de la tombe pyramidale était connu : *Akhou Asitou Neb-hetep-Rî* « glorieuses sont les places de Neb-hetep-Rî »[1]. La chapelle fut longtemps un des plus importants sanctuaires de la rive gauche de Thèbes ; une inscription du tombeau d'Anna la cite presque immédiatement après Louxor. Quelques fragments avaient été retrouvés déjà par Mariette et Maspero, mais la découverte du temple proprement dit est bien l'œuvre personnelle de M. Naville et de ses collaborateurs.

1) Mariette, *Catalogue d'Abydos*, stèle n° 605.

L'importance de la trouvaille est d'autant plus grande que le nouvel édifice se trouve être le seul temple du Moyen Empire qui nous soit parvenu en état satisfaisant de conservation, et le plus ancien de la région thébaine.

La fouille débuta en novembre 1903; on trouva d'abord une rampe qui aboutissait à un amas confus de blocs établis sur un plan horizontal. Tout autour on déblaya un mur d'enceinte en blocs magnifiquement taillés dans le style du Moyen Empire. Le mur délimitait une plate-forme artificielle sur laquelle on ne tarda pas à découvrir un pilier carré au nom du roi Montouhetep, puis un autre, enfin toute une série ; plus loin, ce furent des piliers octogonaux[1]. On reconnut par la suite que la colonnade rectangulaire se développait en deux rangs sur les trois faces d'un carré, à l'intérieur duquel la colonnade octogonale formait un second carré sur trois rangs (sauf la face ouest qui n'a que deux rangs). Entre les deux colonnades, un épais mur de briques fut retrouvé, assez bien conservé sur le côté nord, en débris insignifiants sur les autres côtés. Des fragments de bas-reliefs représentant soit les rites de fondation, les rites du couronnement, des scènes de chasse et de navigation, étaient gravés sur le revêtement de calcaire adhérent au noyau de briques (pl. XII-XVI). De la première à la deuxième colonnade, on allait par une rampe aboutissant à une porte en granit rose, dont le seuil subsiste encore.

Derrière la porte, et à l'intérieur de la colonnade octogonale, la fouille de 1905 révéla une plate-forme carrée d'environ 20 m. de côté; la masse n'a plus actuellement que 3 mètres de haut. On a trouvé plusieurs fragments d'une corniche qui a dû décorer le sommet de la plateforme. Celle-ci n'était donc pas autre chose qu'un piédestal, une base, sur laquelle s'élevait une construction. Comment définir celle-ci ? Ce ne peut être ni un autel ni un sanctuaire, auquel conduirait un chemin d'accès, ni même un obélisque comme au temple d'Ousirniri déblayé à Abousir par MM. de Bissing et Borchardt. Il ne peut y avoir eu ici qu'une petite pyramide du type que les monuments thébains et les vignettes du Livre des Morts nous dépeignent fréquemment.

Le noyau de la construction était probablement de briques, avec un revêtement en pierre blanche, matériaux trouvés les uns et les autres dans les débris. Cette hypothèse correspond bien à ce que nous savons

1) Le mieux conservé de ces piliers a encore 3 mètres de haut.

du nom de la tombe, qui s'accompagne du déterminatif hiéroglyphique de la pyramide.

On a cherché en 1905 la tombe au centre de la base. Ce fut en vain : au travers de sept couches de matériaux différents, on toucha le sol vierge au-dessous d'un pavement rocheux. Aucune trace de caveau ne fut relevée. Il en fallut conclure que la pyramide n'était ici qu'un motif architectural de temple funéraire. Jadis, au temps des dynasties memphites, le roi était enseveli sous la pyramide ; ici, la tombe réelle se dissimulait derrière le temple pyramidal, dans un caveau creusé au flanc de la montagne. Sur la paroi ouest de la colonnade, les fouilles de 1906 révélèrent une cour encadrée d'un portique ; un plan incliné conduisait à un souterrain creusé dans le roc et placé dans l'axe de la pyramide. Ce qu'on trouva, en 1907, au bout du souterrain, ce fut une chambre de granit, et dedans un naos qui ne contenait pas le corps, mais semblait destiné au culte du *Double* royal. Mais le tome I de M. Naville ne nous donne pas la description du caveau ; nous la trouverons dans le prochain volume.

Autour de la pyramide, on découvrit des tombes, les unes dissimulées le long de la colonnade extérieure nord, les autres rangées sur la face ouest, comme à l'entrée du caveau royal. Là se trouvaient six naos ou chapelles de princesses du harem royal, prêtresses d'Hathor, enterrées autour du tombeau « spirituel » de leur époux. Ces naos, qui ont été surajoutés au plan primitif, se groupent trois au nord, trois au sud de la paroi ouest. Ils étaient richement sculptés et peints ; ce qui reste des bas-reliefs indique leur destination : c'étaient les chapelles des tombes voisines où étaient enterrées six princesses ; l'une d'elles est la femme du roi Neb-hetep-Rî II, la reine Aâshait dont le type physique est plutôt éthiopien. Une description complète de ces naos sera donnée au prochain tome.

Les tombes attenantes aux naos et celles voisines des colonnades extérieures ont livré le mobilier funéraire ordinaire, les figurines de serviteurs habituelles (Pl. IX) et quelques momies bien conservées, comme celles de la prêtresse Kemsit et de la princesse Henhenit (Pl. X). De toutes ces tombes, les plus intéressantes par le contenu étaient celles des princesses Kaouât et Kemsit. La première avait gardé intact un sarcophage en calcaire blanc très fin, composé de plusieurs blocs assemblés avec un art parfait. Les quatre faces sont gravées de reliefs d'un très beau style et merveilleusement conservés ; ils nous retracent une partie de la vie future de la princesse Kaouât dans sa tombe. Sur

un des côtés nous voyons la chambre (d'après M. Naville le *pa-douait*) où l'on présente à la défunte les fards, les huiles canoniques et les parures sacrées, à côté des offrandes variées. Plus loin, nous sommes dans une chambre plus vaste. Assise dans un fauteuil, un miroir à la main, la défunte reçoit une coupe de la main d'un servant, tandis qu'une femme, placée derrière elle, la coiffe et pique une épingle dans ses cheveux : scènes de toilette familières que nous n'avions pas encore trouvées dans les tombes d'Égypte. Tout près, un bouvier trait les vaches qui fournissent le lait dont il remplira la coupe. De l'autre côté du sarcophage, la défunte mange les aliments solides et se prépare à oindre son visage avec un fard dont elle humecte ses doigts, tandis qu'une servante l'évente avec une aile d'oiseau.

Plus intéressant encore était le sarcophage de Kemsit; mais il est aujourd'hui en mille pièces. Avec ces morceaux épars, Mme Naville, la précieuse collaboratrice à qui nous devons les dessins des documents trouvés par son mari, a su restituer l'œuvre complète (pl. XXII-XXIII). Les motifs de la décoration étaient sensiblement les mêmes : la princesse à sa toilette, buvant et mangeant; les serviteurs apportant parures et offrandes, et trayant les vaches pour abreuver de lait la défunte; mais ici, les bas-reliefs sont finement peints de couleurs délicates, encore très vives. Grâce à cela, nous savons que la défunte était de couleur noire; il semble bien que ce fût une négresse; d'ailleurs le corps d'une momie trouvé là était du type nègre.

En dehors de ces documents de la XIe dynastie, le site a donné deux autres séries de monuments d'une importance capitale.

Ce sont d'abord, dans la cour sud, six torses de statues du roi Ousirtasen III de la XIIe dynastie. Leur présence nous est expliquée par une superbe stèle en granit rose, découverte en 1906. Dans le cintre, Ousirtasen III consacre des offrandes au dieu Amon d'une part, à son ancêtre Montouhetep II d'autre part : une longue inscription nous donne ensuite le texte d'un « décret royal pour le prophète d'Amon, les haruspices dans le temple d'Amon à Thèbes, les officiants, les prêtres, les tenanciers, les haruspices du temple de Montouhetep II ». Suit le détail d'une fondation d'offrandes variées à fournir chaque jour dans un édifice appelé « la Fosse de Neb-hetep-Ri », et provenant soit d'une fondation spéciale pour le culte du roi adoré, soit des offrandes présentées aux temples d'Amon à Thèbes. M. Naville a réuni d'autres textes qui prouvent la continuité du culte de Montouhetep II sous la XIIIe, la XVIIIe et la XIXe dynastie.

En dehors de l'enceinte du temple, le long de la montagne et tout près du temple de la XVIIIe dynastie, un éboulement fortuit mit à nu le 7 février 1906, l'entrée d'une petite chambre creusée dans le roc et revêtue de dalles sculptées et peintes, formant voûte. A l'intérieur, une superbe vache, de grandeur naturelle, en calcaire peint et doré, attestait la présence de la déesse de la montagne, la grande Hâthor. Sur les trois parois de la *cella*, on voyait le roi Thoutmès III adorant Hâthor sous sa forme animale et humaine et Amon Thébain. La vache elle-même témoigne de cette adoration. Deux figures humaines font groupe avec elles : un roi est debout devant ses pattes antérieures; un enfant royal agenouillé prend le pis sous le ventre et tette la vie divine; les cartouches sont au nom d'Aménophis II, mais il se peut que ce roi ait inscrit son nom sur un monument consacré par son père Thoutmès III, ainsi qu'en témoignent les reliefs de la *cella*. La *vache de Deir el Bahari*, aujourd'hui au musée du Caire, est le plus bel animal sculpté que l'Égypte nous ait conservé : au point de vue religieux, il est très important de posséder une chapelle intacte, munie de la statue divine.

Le second volume nous réserve l'histoire de l'excavation du sanctuaire souterrain qui complète l'édifice décrit dans le premier volume. Jusqu'à présent ce « temple » ne nous donne ni salle pour le culte, ni statue adorée; nous n'avons eu nouvelles que de colonnades, de pyramide, et de tombes voisines; rien ne ressemble à un sanctuaire dans la partie du temple qui nous a été décrite. La description du souterrain où était adoré le roi Montouhetep nous permettra sans doute d'avoir une idée plus claire de ce que pouvaient être les « temples de double » mentionnés si souvent dans les textes de l'Ancien et du Moyen Empire, et la question se posera de savoir s'ils ressemblent ou non aux temples dits funéraires que plus tard les rois du Nouvel Empire ont élevés si nombreux sur ce même côté occidental de la plaine thébaine.

Alexandre Moret.

Otto Weber. — **Forschungsreisen in Süd-Arabien bis zum Auftreten Eduard Glasers.** (Der alte Orient, VIII, 4.) In 8°, 34 p. avec cartes et figures. — Leipzig, Hinrichs, 1907. Prix : 60 Pf.

Plaquette intéressante et utile, mais qui le serait davantage, si l'auteur, au lieu d'arrêter son récit juste au moment psychologique, nous

permettait d'entrevoir le résultat, présumé immense, des voyages de Glaser. Que contiennent ces fameux estampages, précieusement conservés dans des caisses depuis 1894? Le saurons-nous jamais, maintenant que l'explorateur yéménite a disparu du monde des vivants?

Il y eut toujours de graves dangers à vouloir pénétrer dans l'Arabie, que ce soit la septentrionale aussi bien que la méridionale, et plus d'un explorateur européen a payé de sa vie d'avoir voulu franchir les barrières dressées par les fanatiques de l'Islâm. M. Weber retrace rapidement l'historique des voyages accomplis dans le sud de l'Arabie, voyages de recherches géographiques, ethnographiques, botaniques et épigraphiques.

La série s'ouvre par le nom d'un Italien, Lodovicho di Barthema (1508) et d'un Français, de la Grelaudière (1712), qui pénétrèrent dans cette *terra incognita*. Puis c'est la mission danoise (1761) qui procède à une enquête scientifique et méthodique; parmi les membres de cette mission se trouvaient l'illustre Niebuhr, le peintre Bauernfeind, l'orientaliste von Hagen. Niebuhr ne vit pas d'inscriptions, mais on lui signala des endroits où il y en avait. Le savant russe, Dr U. J. Seetzen, suivant les traces de Niebuhr, découvrit (1810) près de Jérim, les premières inscriptions. Puis, c'est l'Anglais Wellstedt (1835) qui exécute d'importants travaux dans la même région, et que suivent bientôt deux de ses compatriotes, Hulton et Cruttenden. A la même époque, le missionnaire allemand Joseph Wolff, traversait le pays, cherchant à convertir les Juifs et répandant à profusion des exemplaires du N. T. Le voyage de Botta (1837) avait surtout pour but de s'occuper d'histoire naturelle.

M. Weber rend ensuite justice au mérite de von Wrede, que l'on qualifia en son temps (1843) d'imposteur, prétendant que le récit de ses voyages était dû à une belle imagination.

L'époque brillante pour la moisson des vieux textes sud-arabes date de 1843 et des voyages heureux que fit le pharmacien français Joseph Arnaud. C'est lui qui, le premier, visita l'inaccessible Marib, la vieille capitale du royaume sabéen; il s'est acquis une gloire impérissable en rapportant 56 inscriptions qui permirent à l'orientaliste Fulgence Fresnel de fonder le déchiffrement des textes himyarites et sabéens.

En 1869, M. Joseph Halévy fit voile pour Aden, chargé par le ministère de l'Instruction publique de recueillir de nouveaux matériaux pour le *Corpus inscriptionum semiticarum*. Malgré les déboires, les difficultés de tout genre qui sont le contingent coutumier de pareilles expédi-

tions, M. Halévy rapporta 686 copies d'inscriptions. Après lui, la région fut successivement explorée par von Maltzan (1870-1871), par Charles Millinger (1873), par Renzo Manzoni (1877-1880), par Schapira, l'antiquaire juif de Jérusalem (1879), enfin par l'Autrichien Siegfrid Langer (1882). Les voyages de Glaser vont de 1882-1894. L'année 1882 marque une date unique dans l'épigraphie sud-arabique : « Von nun an (p. 29) tritt die Persönlichkeit Eduard Glasers in den Vordergrund, alle überragend, die vorher und nachher den gleichen Zielen zugestrebt haben ». Ici s'arrête l'exposé historique de M. Weber. L'historien impartial devra ajouter une ombre à ce tableau : les exigences inacceptables de Glaser qui, pendant quinze ans, ont entravé les progrès de la science dans un domaine encore insuffisamment exploré.

F. Macler.

George Aaron Barton, Ph. D. — **The International Critical Commentary**. The Book of Ecclesiastes. — Edinburgh, T. et T. Clark, 1908. 8/6 sh. 212 pages.

Nous avons parlé déjà, à propos du Livre des Psaumes du Dr Briggs[1], de la magistrale publication qu'est le *International critical Commentary*. Nous n'y revenons pas. L'ouvrage de M. Barton répond, lui aussi, aux espérances que ce commentaire a fait naître. Il a pour sujet l'écrit le plus étrange assurément de l'A. T., le livre d'un philosophe sceptique ou à peu près, et d'un vieillard pessimiste, dans un recueil où éclate la foi en Dieu la plus triomphante et l'espérance d'un glorieux avenir. Ce livre présente même une si curieuse union du doute et de la foi religieuse que plusieurs auteurs modernes, MM. Haupt et Siegfried en particulier, ont cherché à répartir les sentences groupées sous le nom du *Kohélet* entre plusieurs auteurs de tendances opposées. M. B., avec raison croyons-nous, maintient l'unité essentielle de l'Ecclésiaste; il en détache seulement deux séries de gloses, les unes inspirées par la *Hokma* (Sagesse) hébraïque, et qui pourraient fort bien appartenir à l'éditeur final du livre; les autres dues à un *Hasid*, ou croyant, désireux de mettre dans cet ouvrage, considéré comme l'œuvre de Salomon, quelques-unes au moins des affirmations de l'orthodoxie juive.

Le problème de l'intégrité du livre n'est qu'un des sujets abordés

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, 1907, p. 120 et suiv.

par M. B. dans sa remarquable *Introduction*. Il y passe en revue tout ce qui concerne le texte du *Kohélet*, l'interprétation qu'il a reçue à travers les âges, les questions d'analyse et de métrique, enfin les rapports qu'il soutient avec la littérature juive contemporaine d'une part et la philosophie grecque d'autre part. Sur ce dernier point il établit par plusieurs preuves l'originalité de l'auteur juif, malgré des ressemblances extérieures avec le Stoïcisme ou l'Épicurisme. Un des couplets de la vieille épopée babylonienne de Gilgamès le met sur la voie d'une autre supposition, des plus tentantes. Le *Kohélet* aurait connu et même traduit certaines pensées caractéristiques de cet antique poème. Le judaïsme en sa personne traverserait la même phase de scepticisme découragé que, 2.000 ans auparavant la religion babylonienne avait connue et que, peu après lui, la Grèce connaîtra à son tour. Il faut, quant à cette dernière, parler plutôt de phénomènes parrallèles que d'emprunts directs.

Le Commentaire lui-même, comme ceux qui l'ont précédé, scrute le texte sous toutes ses faces, l'expliquant en anglais aux profanes, discutant les mots hébreux pour les spécialistes. C'est dire quelle contribution précieuse il apporte, malgré tous les travaux antérieurs, à la vraie compréhension de ces douze chapitres et par là même à l'un des aspects les plus inattendus de la religion juive, deux siècles avant notre ère.

Charles Mercier.

Charles Mercier. — **Les Prophètes d'Israël**. — Saint-Blaise et Roubaix, Foyer solidariste, 1908, 1 vol. in-8, 156 pages. Prix : 1 fr. 60.

La lecture de ce petit volume nous a procuré une grande jouissance. C'est un simple travail de vulgarisation, mais si bien fait qu'il mérite d'être répandu dans tous les milieux qui s'intéressent aux questions religieuses et morales. L'auteur possède admirablement son sujet. Il est au courant de toutes les questions qui s'y rapportent. L'histoire politique, religieuse et littéraire d'Israël lui est tout à fait familière. Il accepte en outre franchement les résultats indéniables de la critique sacrée de nos jours. Son travail n'entre toutefois pas dans les questions de critique. Il les respecte sans en parler, ou bien il se contente d'y

faire des allusions discrètes, quand il le faut pour orienter le lecteur. Il n'expose que les résultats positifs du prophétisme israélite. Il n'en rend pas moins un grand service à la science biblique moderne, en montrant, par le fait, toute la valeur religieuse et morale des principaux écrits de l'Ancien Testament envisagés et traités d'après la méthode purement historique.

M. Mercier ne s'occupe que des prophètes écrivains, au sujet desquels nous sommes le mieux renseignés et dont nous possédons des écrits. Voici en quels termes lui-même, dans l'Avant-Propos, indique le but qu'il poursuit : « Notre but, c'est de faire revivre, dans de courtes esquisses historiques, la personnalité des principaux de ces prophètes, en les plaçant dans l'époque où ils ont vécu et au milieu des circonstances qu'ils ont dû traverser. »

C'est bien ce que fait l'auteur. Au sujet de chaque prophète, il retrace la situation politique, religieuse, morale et sociale de l'époque où il a exercé son minstère. Il nous le fait connaître lui-même, en tant que les renseignements encore à notre disposition le permettent. Puis, après cette orientation générale, il expose les principaux traits de son enseignement. Chaque prophète devient ainsi un personnage réel et vivant, ayant son caractère et ses idées propres, ancré dans les circonstances de son temps et inspiré par elles dans son ministère. Nous sommes, de cette façon, à cent lieues de l'ancienne méthode dogmatique, qui faisait des prophètes des êtres effacés, purement passifs, préoccupés uniquement ou à peu près de prédire l'avenir, surtout les temps messianiques. Autrefois, on jugeait en effet les prophètes d'Israël principalement d'après les apocalypses postérieures et d'après les vues populaires sur le prophétisme exprimées dans les parties légendaires des livres historiques de l'Ancien Testament ou dans les parties inauthentiques des livres prophétiques eux-mêmes. C'était confondre le prophétisme avec l'art de la divination qu'on rencontre dans toutes les religions inférieures, tandis que le prophétisme éthique et supérieur en Israël, à partir du VIIIe siècle avant notre ère, se distingue essentiellement de cet art vulgaire et le combat même comme un faux prophétisme. M. Mercier, qui procède d'une manière vraiment historique, nous présente les prophètes sous un jour tout autre, comme de véritables prédicateurs et des hommes d'action, cherchant à exercer une puissante influence religieuse, morale, sociale et même politique sur leurs contemporains, par leurs paroles d'abord et par leurs écrits ensuite.

Les figures d'Amos et d'Osée, d'Esaïe, de Jérémie et d'Ezéchiel, sont

naturellement dépeintes avec le plus de netteté, parce que nous sommes le mieux renseignés à leur sujet. Touchant ce dernier, notre auteur aurait mieux pu faire ressortir qu'une ère nouvelle s'ouvre avec lui. Tandis que jusque-là tous les grands prophètes combattent le vain formalisme ou ritualisme religieux, Ezéchiel, autant prêtre que prophète, le favorise en effet. Il cherche à concilier le prophétisme et le culte traditionnel. Il devient ainsi le père du judaïsme, grandement dominé par le ritualisme et plus tard par le pharisaïsme, l'ennemi juré de Jésus, restaurateur du prophétisme purement éthique. Des considérations de ce genre n'entraient sans doute pas directement dans le plan spécial de notre travail, qui, s'adressant avant tout au grand public, ne veut lui offrir que des résultats positifs. De cette manière, on n'apprend, il est vrai, à connaître que le côté lumineux du prophétisme israéliste.

Au sujet du second Esaïe, on voudrait aussi une caractéristique plus nette et plus complète de la supériorité et de l'originalité de ce penseur, car c'en était un. Mais M. Mercier voulait évidemment restreindre son travail à un petit volume. Nous souhaitons de tout cœur que celui-ci ait beaucoup de succès et rende bientôt une seconde édition nécessaire, afin de permettre à l'auteur de le compléter, en ajoutant, dans une série de cas, plus de développements et en faisant encore plus de citations des plus belles pages des livres prophétiques.

C. Piepenbring.

J. G. Frazer. — **Adonis Attis Osiris**. *Studies in the history of oriental religion*. 2e édition revue et augmentée. 1 vol. in-8e de xix-452 pages. — Londres, Macmillan, 1907. Prix : 10 sh.

Cette seconde édition, parue un an après la première, forme le tome IV de la troisième édition du célèbre *Golden Bough* qui doit comprendre cinq volumes[1]. Les modifications au texte primitif sont peu importantes

1) Voici les titres annoncés de ces volumes : I. *The Magic Art and the Evolution of Kings*. — II. *The Perils of the Soul and the Doctrine of Taboo*. — III. *The Dying God*. — IV. *Adonis, Attis, Osiris*. — V. *Balder the Beautiful*. — Les deux premiers doivent paraître incessamment, les deux derniers vers la fin de 1909.

et nous n'avons qu'à renvoyer aux deux comptes-rendus de la première édition qui, eu égard à l'importance de l'œuvre et à ses contacts divers, ont été donnés par la *Revue de l'histoire des Religions* (1906, II, p. 436-440 et 1907, I, p. 113-115). De plus, en exposant les idées de M. Frazer sur Osiris, à propos *du Sacrifice en Égypte*, M. Moret (*ibid.*, 1908, I, p. 81-101) a pu utiliser déjà la seconde édition. Les seuls changements notables consistent en additions qui dépassent une centaine de pages. D'abord, un chapitre « Sacred Men and Women », puis un paragraphe « Influence of Mother-Kin on Religion » et trois appendices « Moloch the King », « The Widowed Flamen » et « Some Customs of the Pelew Islanders ».

Le chapitre nouveau traite de la prostitution sacrée. Le savant auteur repousse l'explication proposée par MM. Farnell et Fr. Cumont d'après laquelle l'acte de déflorer une jeune fille était considéré comme entraînant de tels dangers, que le mari s'en remettait pour cet office à un étranger. En d'autres termes, on aurait là une forme atténuée d'une ancienne exogamie. Pour M. Frazer, toute fille avant le mariage devait rester au service de la divinité et servir à la répétition des rites qui assuraient la fécondité. Dans la suite, on crut suffisant le sacrifice de la virginité et même l'offrande de la chevelure. Il fallut alors, pour l'accomplissement des rites, instituer des prostituées de profession qui restèrent attachées aux temples.

L'explication est séduisante et elle échappe aux objections que le savant auteur oppose à la théorie adverse, à savoir que celle-ci ne tient compte ni du caractère religieux de la coutume, ni du fait que les prostituées sont parfois mariées, ni de la prostitution répétée de la même femme, ni que « des hommes consacrés » ou *qedêchim* se rencontrent à côté des *qedêchot*, ni enfin de ce que les prostituées reçoivent un salaire. Et c'est l'occasion d'un remarquable exposé des coutumes de ce type dans l'Inde, l'Afrique occidentale et l'Asie antérieure.

Cependant, nous avons déjà eu l'occasion de le dire, le point faible de l'argumentation de M. Frazer consiste dans l'identité admise *a priori* entre la perte de la virginité et la prostitution réelle et répétée. C'est simplifier les faits à l'excès. Comment expliquer que les rites accomplis d'abord par l'élite de la société aient été confiés à la classe la plus basse des serviteurs du temple? Car il ne faut pas oublier que, dans la hiérarchie du personnel religieux, les *qedêchot* et les *qedêchim* figurent au dernier rang : ce sont les *kelabim* (chiens) à Chypre, certainement des hommes car ils reçoivent un salaire. Non seulement ces individus ne

jouent aucun rôle dans les rites, mais, si l'on en juge par les Galles à Hiérapolis, il est probable qu'ils ne pénétraient pas dans le temple. Leur institution ne paraît donc se rattacher en rien à la coutume qui livrait une jeune fille à un étranger avant le mariage et cette dernière pratique, nettement distinguée de la véritable prostitution sacrée, pourrait en effet résulter de l'ancienne exogamie. Le cadeau dû par l'étranger s'expliquerait assez bien comme prix du sang.

L'appendice sur « Moloch the King » expose, sans l'adopter, une suggestion du Prof. Kennet qui voit dans Moloch, non un dieu, mais le roi d'Israël, car *ham-melek*, le vrai nom d'où les Septante ont tiré Moloch, signifie « le roi ». Les premiers-nés lui étaient sacrifiés pour prolonger sa vie. M. Frazer résiste, et il faut l'en féliciter, à la tentation d'ajouter un curieux épisode à l'incarnation du dieu par le roi. Il n'est guère douteux, en effet, que Molok ou *ham-melek* = *Melek-Qart* = Melqart de Tyr.

Encore une fois, on ne saurait trop louer la richesse de la documentation, la valeur des idées et cette netteté dans l'exposition qui assurent au *Golden Bough* une place hors de pair.

René Dussaud.

Gustav Dalman. — **Petra und seine Felsheiligtümer.** 1 vol. gr. in-8° de VIII-364 pages et 347 figures. — Leipzig, Hinrichs, 1908.

Depuis sa découverte, au début du XIXe siècle, Pétra a particulièrement intéressé les archéologues et les historiens de l'art. Les excellents relevés de MM. Brünnow et von Domaszewski publiés dans le premier volume de leur *Provincia Arabia* (1904) ne laissent plus à glaner en fait d'architecture ou de décoration. Il n'en va pas de même pour les installations cultuelles. L'attention ne fut sérieusement appelée sur elles qu'à partir de 1900, d'abord par les Américains Robinson et Curtiss, puis par le P. Savignac (1903) et M. Musil (1907). Il manquait une description complète et une étude d'ensemble. M. Dalman, directeur de l'Institut scientifique allemand de Jérusalem, fournit l'une et l'autre dans le beau et magistral volume que nous annonçons. Tous les sanctuaires de Pétra depuis les temples jusqu'aux moindres proscynèmes y sont catalogués. Abstraction faite des sanctuaires cananéens mis au jour par les fouilles récentes de Gézer et de Megiddo, les lieux de culte de

Pétra sont les plus intéressants de tout l'orient sémitique et, en tout cas, ils forment l'ensemble le plus remarquable et le mieux conservé. Ils nous renseignent non seulement sur les cultes nabatéens, mais encore sur les cultes sémitiques voisins. Les comparaisons de détail avec le culte israélite sont des plus instructives.

Après un rapide exposé destiné à familiariser le lecteur avec la position de Pétra, ses ressources et son organisation, l'auteur résume ce que nous savons sur les dieux nabatéens : Dusarès, Allât sa parèdre qui, vraisemblablement, se dédoublait — en tant qu'étoile Vénus — en al-'Ouzza et Manât. Le panthéon nabatéen qui comptait encore quelques dieux secondaires s'est accru d'un certain nombre de rois nabatéens divinisés, particularité que M. Clermont-Ganneau a le premier signalée en alléguant les noms propres du type théophore formés avec le nom royal, et un passage de Stéphane de Byzance. Ce dernier texte fut confirmé par la mention du « dieu Obodas » dans une inscription. D'autre part, les PP. dominicains de Jérusalem et M. Musil retrouvaient à 'Abdé le tombeau de ce roi divinisé. Une invocation à Zeus Obodas datée de 293 ap. J.-C. témoigne de la longue durée de ce culte.

Les rois divinisés mis à part, les Nabatéens localisaient leurs dieux dans une pierre dressée ou bétyle. Celle-ci posait sur un soubassement parfois très important et très orné qui n'est autre que la *ka'bou* de saint Épiphane (analogue à la *ka'ba* de la Mecque) et que les textes mentionnent sous des noms variés. En dehors des bétyles dressés dans les temples, le *proscynème* ou *proscynétérion* (en nabatéen *mesgidâ*, d'où *mesdjid*, mosquée) était fort répandu. Comme le remarque M. Dalman, ce dernier est au bétyle ce que les madones placées dans les maisons ou au coin des rues sont à la statue principale vénérée dans l'église.

Parmi les ruines complexes de Pétra il est souvent malaisé de distinguer un temple d'un tombeau. M. Dalman a senti la nécessité d'une classification sévère. Il n'admet comme sanctuaires que les monuments contenant des représentations de bétyles, des niches avec idoles en forme de piliers, des bassins pour l'eau lustrale, des places pour le sacrifice. A l'encontre de M. Friedr. Jérémias, il pense qu'aucune des 180 idoles en forme de piliers relevées par lui n'est placée dans une chambre qu'on puisse désigner avec certitude comme un tombeau. Ces idoles sont soit de simples piliers avec ou sans base, parfois avec le grand soubassement déjà signalé, soit des éléments sphériques. Souvent on représente des groupes de piliers : deux ou trois, plus rarement quatre, six ou dix. L'explication de ce dernier exemple (niche-idole

n° 147) n'est pas donnée par le savant auteur, elle est, croyons-nous, presque certaine : sur les dix piliers, sept sont groupés et figurent vraisemblablement les sept planètes, les trois piliers restant doivent figurer une seule divinité, très probablement Dusarès[1].

Après le catalogue de tous les lieux et monuments du culte, M. Dalman passe à la description détaillée des sanctuaires. Le plus intéressant reste celui de *Zibb 'Atoûf* sur lequel on a déjà beaucoup écrit. D'après M. von Domaszewski, la colline qui porte ce sanctuaire aurait été la montagne sainte de Dusarès. M. Dalman ne croit pas à cette signification particulière ni à une date très ancienne. Avec le P. Savignac il l'attribue au premier siècle avant notre ère, probablement sous Arétas III. Le plan découpé dans le roc se lit aisément. On distingue d'abord la cour rectangulaire dont un des petits côtés est taillé en banquette où les fidèles devraient manger les viandes du sacrifice. Presque tous les sanctuaires de Pétra ont leur *triclinium*. On peut considérer la cour en question comme constituant un triclinium d'une grandeur inusitée. Au milieu de la cour une petite plate-forme rectangulaire a suscité des explications aussi nombreuses que peu acceptables. M. Dalman y reconnaît très judicieusement une table pour les offrandes non sanglantes, analogue à la table des pains de proposition dans le rituel juif. A l'appui, nous rappellerons que des pains de proposition sont figurés au-dessus du triple bétyle de Dusarès sur une monnaie de Bostra (cf. nos *Notes de Myth. syrienne*, p. 170, fig. 39). Le plan de M. Dalman indique que le fidèle pouvait se prosterner devant l'autel, face à l'ouest, en ayant la table aux offrandes immédiatement à sa droite.

L'autel se dresse sur le côté ouest de la cour, au milieu d'une petite esplanade particulière qui constituait la partie la plus sacrée du sanctuaire. L'élément principal est un bloc de 2m,75 sur 1m,84 et environ 1m. de haut, réservé dans la masse calcaire. Sur la face supérieure et en son milieu, a été ménagée une encoche rectangulaire de 1m,08 de long sur 0m,35 de large. Quatre marches permettent d'y accéder. Contrairement à l'opinion de Robinson, Curtiss, Savignac et Guthe, M. Dalman se rencontre avec nous (*Notes*, p. 178) pour refuser à cette disposition le nom d'autel des holocaustes et pour y reconnaître le soubassement

1) Il est d'autant plus prudent d'écarter pour le groupe des trois piliers — généralement le pilier central est plus élevé, — la valeur phallique que la tête de taureau citée à l'appui et publiée dans Vincent, *Canaan*, p. 169, n'est pas à l'abri de toute suspicion. Voir *Revue de l'hist. des rel.*, 1907, I, p. 352.

portant les trois bétyles de Dusarès tel qu'il est figuré sur la monnaie de Bostra déjà citée, et tel que le décrit Suidas.

D'autres sanctuaires sont constitués par une chambre creusée dans la colline et précédée d'une façade ornementée. Il est difficile de les distinguer des tombeaux. M. Dalman s'est attaché à cette identification et il a réduit fortement le nombre des sanctuaires admis par M. Brünnow. Notamment, l'édifice d'une élégance achevée appelé actuellement *edj-Djerra* et où M. von Domaszewski reconnaissait un temple d'Isis, n'est qu'un tombeau. Quant au monument que les Arabes dénomment *ed-Deir*, sa destination cultuelle n'est pas douteuse. Mais pourquoi est-il couronné par une urne dont la valeur funéraire est indéniable ? M. Dalman suppose qu'ed-Deir serait à la fois le sanctuaire et la tombe d'un roi nabatéen divinisé.

En présence du nombre remarquable de monuments religieux si soigneusement étudiés par M. Dalman, on admettra avec lui que Pétra était le grand centre de pèlerinage des Nabatéens. Le panégyriarche d'Adraa dont on a trouvé l'inscription à Pétra devait précisément être le chef d'une de ces caravanes de pèlerins. Les cultes de Dusarès à Bostra et Adraa se rattachaient certainement au culte pratiqué dans la métropole nabatéenne.

RENÉ DUSSAUD.

BEER GEORG. — **Das Mischnatractat « Sabbat » ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berüksichtigung des Verhältnisses zum Neuen Testament mit Anmerkungen versehen.** — Tübingen, 1908. In-8° de 120 p. (prix : 4 francs) (fascicule 5 de la collection : *Ausgewählte Mischnatractate in deutscher Uebersetzung*, publiée par Paul Fiebig).

Le présent fascicule est plus gros que les précédents. L'introduction est très étendue et forme une véritable étude sur le sabbat dans la Bible et le Talmud, et les notes fournissent un commentaire détaillé du texte. Mais si les dimensions de cette livraison sont plus considérables que celles des précédentes, les tendances sont les mêmes, et l'on y retrouve un singulier mélange d'esprit scientifique et de parti-pris apologétique. Pour rehausser le christianisme l'auteur se croit obligé d'attaquer le judaïsme, et ses arguments sont parfois étranges. Ainsi l'auteur reproche au judaïsme talmudique sa soumission aveugle à l'autorité et son amour de l'antiquaillerie sans s'apercevoir que le chris-

tianisme lui-même est fondé sur la foi absolue en l'autorité de Jésus et que le respect exagéré des traditions se retrouve chez tous les peuples et dans toutes les législations. L'auteur a, d'ailleurs, bien vu (p. 27 en note) que les rabbins ont cherché à adoucir les rigueurs du sabbat, et ce sont les Pharisiens qui ont permis ce jour-là les *joies conjugales*, interdites par le livre des Jubilés et les Saducéens. Dans le Judaïsme post-biblique, il y a eu des tendances contradictoires, parce qu'il y avait liberté de discussion. M. Beer note lui-même (p. 23) que les règles du sabbat présentent des dispositions ascétiques, mais aussi des prescriptions opposées, comme celle qui ordonne de bien manger et de bien boire.

Il est difficile d'attribuer au sabbat un caractère *nationaliste* (p. 25), comme le fait l'auteur en se fondant sur ce que les Juifs n'aident pas les païens à travailler ce jour-là. Il semble au contraire qu'il y a là un indice d'idées universalistes, puisque l'on veut le repos pour les païens. M. Beer explique d'une façon bien invraisemblable le fait que, à l'approche du sabbat, le juif ne doit pas vendre un objet à un païen. C'est, croit-il, pour éviter une souillure le jour du sabbat. Mais comment peut-on se contaminer en cédant une marchandise? L'auteur ne le dit pas. Ailleurs (p. 31), M. Beer, voulant montrer que la législation sabbatique est pleine de superstitions, prétend qu'un docteur aurait constaté un rapport entre les prescriptions concernant le sabbat et les coutumes païennes. Quand on examine le texte, on voit que le rabbin en question, R. Méir, a défendu de porter un jour quelconque des amulettes, parce que c'est un usage des païens.

Une assertion de l'auteur qui dépasse un peu les bornes légitimes consiste à dire (p. 24) que le Talmud a voulu réagir contre l'Islam. Réagir plusieurs siècles à l'avance, voilà qui n'est pas banal!

De tels lapsus sont fâcheux. Nous en conclurons seulement que M. Beer et ses collègues feraient bien de rester exclusivement sur le terrain de la science. Faire de l'érudition est une chose, convertir les infidèles en est une autre. Nous reconnaissons volontiers, d'ailleurs, que la traduction du traité Sabbat nous a paru exacte, et que les notes comme l'introduction sont instructives. L'ouvrage de M. Beer est un bon instrument de travail pour ceux qui veulent se familiariser avec la Mischna; il serait encore meilleur si l'auteur se bornait à faire connaître le Judaïsme talmudique, sans chercher à le rabaisser en s'inspirant de préoccupations confessionnelles.

MAYER LAMBERT.

La Djaouhara. Traité de théologie par Ibrahim Laqani, avec notes d'Abdesselem et d'El-Badjouri. Texte arabe et traduction française par J. D. Luciani. — Alger, 1907, xxi-39-36 pp. in-8°.

Celui qui n'a pas la possibilité de se renseigner aux sources originales sur les questions dogmatiques controversées dans l'Islam se trouve encore aujourd'hui dans le plus grand embarras lorsqu'il veut s'orienter de façon compétente en ces matières. Cette lacune est d'autant plus regrettable que les débats sur ces questions au milieu des différents partis islamiques représentent un élément considérable de l'histoire intérieure des peuples orientaux. Les problèmes qui s'y posent sont parfois en rapport intime avec les mouvements politiques de l'État en pays mahométans. Par exemple on peut considérer comme chose prouvée que la controverse au sujet de l'accomplissement des devoirs rituels (al-'amal, acte), attribut indispensable de la vraie foi, ou de la confession qualifiant seule le *mu'min* (croyant), en un mot les rapports entre la doctrine *murdschite* et l'orthodoxie, est intimement connexe à l'opinion des cercles pieux sur la position des Omayyades vis-à-vis du véritable Islam.

Ce serait évidemment une tâche opportune que d'exposer les mouvements dogmatiques de l'Islam d'une façon plus spéciale qu'on ne peut le faire dans les livres scolaires sur l'Islam et son histoire. Même des livres d'enseignement spéciaux, comme le très utile ouvrage de Sell (*The Faith of Islam*) ne touchent que la superficie de cette riche matière et ne pénètrent pas jusqu'à la moelle. Les renseignements que l'on puise ordinairement dans la traduction allemande du livre des sectes, de Schahrestânî, que l'on continue à utiliser comme livre de références, sont également insuffisants. On ne peut se dissimuler que, dans le monde des orientalistes, prédomine à l'égard d'études de ce genre une certaine dépréciation. Mais on ne peut d'autre part s'empêcher de le reconnaître, l'histoire des religions attend que cette lacune soit comblée par des orientalistes, et spécialement par des arabisants.

Pour la question : quelles sont les positions de l'orthodoxie islamique dans les controverses dogmatiques? sur quels points le *consensus* de l'Islam orthodoxe s'est-il cristallisé au milieu des multiples définitions? nous possédons maintenant un guide sûr, grâce à l'ouvrage du

directeur des affaires indigènes au gouvernement général de l'Algérie. Ce fonctionnaire, M. Luciani, d'une compétence reconnue dans l'histoire religieuse de l'Islam, a toujours, dans la sphère de son administration, exercé une influence active et stimulante sur l'étude de la science islamique et a provoqué, de la part des savants indigènes aussi bien que des savants français de l'Algérie, la publication d'ouvrages qui rendent des services appréciables à cette étude. D'ailleurs cette branche de l'Orientalisme est aussi redevable à M. Luciani lui-même de beaucoup de contributions précieuses et l'ouvrage qui fait l'objet du présent compte-rendu témoigne également de l'utilité de ses efforts en ces disciplines.

Les pédagogues de l'Islam ont, de tout temps et aujourd'hui encore, eu l'habitude de condenser les éléments des diverses sciences sous une forme versifiée. Des abrégés rythmés de ce genre, analogues aux *versus memoriales* de notre enseignement occidental, ont été utilisés comme « livres de textes » sur lesquels les maîtres fournissaient ensuite des développements plus étendus. Ils devinrent ainsi les thèmes de gloses et de commentaires destinés à éclaircir ce qui, dans ces résumés, se trouvait *in nuce*. Parmi les tentatives pour exposer les principes dogmatiques de l'orthodoxie islamique sous forme « de manzûmah », l'ouvrage de Burhân-al-dîn-Ibrâhîm-al-Lakânî, théologien mâlikite de la fin du XVIe-XVIIe siècle (mort en 1631) et originaire de l'Égypte, s'est acquis une réputation particulière dans la pédagogie en pays mahométans. Sa *Dschauhara* (la « perle » pour ce qui concerne la confession monothéiste) — c'est le titre d'un poème didactique et dogmatique de 144 vers — a fait autorité jusqu'à nos jours. L'auteur lui-même, qui a pris ce compendium comme texte de ses conférences à la mosquée al-Azhar, au Caire, a expliqué la forme laconique de son ouvrage dans trois commentaires. Les générations suivantes de théologiens ont appliqué beaucoup de zèle, dans des commentaires sur la *Dschauhara*, à utiliser celle-ci comme base de leur exposé de l'orthodoxie dogmatique. C'est 'Abd-al-Salâm, fils et successeur de Lakânî, qui inaugura cette littérature. Après lui vient une brillante série de commentateurs et de glossateurs parmi lesquels le célèbre professeur d'al-Azhar, Ibrâhîm al-Bâdschûrî (mort en 1783) dont l'ouvrage fut particulièrement étudié ; ce maître a également composé des gloses sur d'autres abrégés dogmatiques, par exemple sur la fameuse Çughrâ de Sanûsî. A la place dominante qu'occupent dans l'enseignement dogmatique de l'Islam la *Dschauhara* et ses commentaires correspond le grand nombre des éditions orientales de ces

ouvrages. C'est donc, tant en raison des besoins de l'enseignement en Algérie même que par la nécessité de combler une lacune sensible dans la littérature dogmatique, une heureuse idée que celle qu'a eue M. Luciani en entreprenant une édition de ce poème didactique qui fût conforme aux exigences de la science. Il a publié d'abord en se servant de manuscrits algériens une édition de la « Perle » rigoureusement philologique et il y a ajouté un choix d'extraits des divers commentaires dans le texte arabe fait avec un tact pédagogique très sûr. Je ne saurais me figurer un meilleur livre d'initiation pour qui veut pénétrer dans l'étude de la dogmatique de l'Islam. M. L. a accompagné ces textes d'une traduction qui témoigne d'une exactitude scrupuleuse et d'une remarquable compétence. Quiconque s'est essayé à pareille tâche pourra constater en pleine justice le succès avec lequel M. L. a surmonté les difficultés d'une matière aussi rebelle. Il n'est guère facile d'arriver à rendre la terminologie compliquée de la scolastique arabe par des expressions françaises exactement adéquates. Il n'arrive que rarement de trouver des expressions qu'on eût souhaité traduites différemment : notons p. 12, l. 1; la traduction *strictement déterminée* ne correspond pas exactement, selon moi, au *taukifyya* de l'original; *conventues* (correspondant à θέσει, ξυνθήκῃ) eût peut-être été préférable. M. L. traduit le plus souvent *sam'* par *dogme* (p. 7, l. 4; p. 12, l. 3); il eût peut-être fallu le traduire par un mot dans lequel eût été marquée l'opposition entre ce qui est su *par des sources écrites ou traditionnelles* et ce qui est inféré par opération de l'intelligence ('akl). Le dogme peut aussi rentrer dans ce dernier domaine; dans un certain sens *nakl* s'approche beaucoup de *sam'* (texte p. 28, l. 5); p. 4, note, l. 2 : « dans ce monde et dans l'autre », le *fîhimâ* de l'original indique l'antithèse : *le jugement par rapport à Dieu et le jugement au sens des rapports mondains*. P. 14, note, l. 6, j'aurais préféré la traduction *subsistante* à *inhérente*. P. 24, note, l. 6, au lieu de « *combattants* de Bai'at Erredhouan », il fallait « *les gens* de la B. E. ». Quelques détails encore à changer : p. XIV, l. 27 : au lieu de *Djouhem* lire *Djahm*; p. 24, note 43, l. 4 : au lieu de *Qerdhi*, lire *Quradhi*. Mais c'est là bien peu de choses quand on le compare à la grande habileté avec laquelle M. L. a surmonté les nombreuses difficultés que rencontre tout traducteur de textes de ce genre. Avec quel bonheur n'a-t-il pas, par exemple, à travers la matière stérile des *ahwâl* (modes), su discuter à fond un des points les plus subtils de la science des attributs, et donné, en général, une traduction qui — bien que reflétant avec fidélité les tours et détours scolastiques de l'original —

est acceptable encore pour un lecteur moderne? On ne peut manquer de reconnaître une grande valeur à l'introduction qui précède le livre (pp. I-XXI) : outre une analyse générale de la *Dschauhara*, une notice sur son auteur et quelques-uns de ses glossateurs, M. L. nous y donne un aperçu très réussi des questions essentielles de la dogmatique orthodoxe de l'Islam afin d'orienter le lecteur à travers les matières traitées dans les ouvrages édités par lui. Dans cette introduction il s'occupe aussi des principales différences doctrinales entre l'orthodoxie et les écoles dogmatiques dissidentes. On saura gré aussi à M. L. des preuves qu'il a fournies des relations entre plusieurs de ces enseignements et la philosophie grecque. M. Luciani, en cette dernière matière, renvoie son lecteur à l'ouvrage de Barthélemy Saint-Hilaire sur la *Logique* d'Aristote; pourtant c'est en dehors de l'aristotélisme qu'il faut chercher les points de contact du Kalâm islamique avec la pensée hellénique. Les aristotéliciens sont au juste aussi résolument hostiles au Kalâm que le sont, à leur point de vue, les adversaires vieux conservateurs du rationalisme (*Hanbalites*). Ce serait encore un très important sujet d'étude spéciale que la recherche exacte des sources grecques du Kalâm. Jusqu'ici on n'a prêté d'attention particulière qu'aux atomistes.

Par ce qui précède le lecteur peut voir quel réel service a rendu M. Luciani à la science islamique par cette solide publication.

I. Goldziher.

Heinrici (C. F. G.). — **Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments, III.** 1. Die Bergpredigt begriffsgeschichtlich untersucht, 2. Aus des Hinterlassenschaft des Petrus von Laodicea. — Leipzig, Dürr, 1905, 1 vol. gr. in-8° de 120 pages.

Dans une étude précédente dont les conclusions servent de point de départ à la présente publication, M. Heinrici avait examiné le problème des sources du Sermon sur la montagne. Les résultats auxquels il était arrivé étaient ceux-ci : les deux recensions du Sermon sur la montagne, celles de Mathieu et de Luc sont deux compilations indépendantes l'une de l'autre, les éléments qui les constituent sont disparates : sentences, proverbes, paraboles, prophéties. Le parallélisme qu'on observe en certaines parties est l'œuvre des rédacteurs. D'une manière générale Mathieu semble se tenir plus près de l'original que Luc; tou-

tefois on ne peut rapporter aucun des deux textes à une source homogène.

Ces conclusions posent un problème : la tradition du Sermon sur la montagne reproduit-elle le sens et le caractère de l'enseignement de Jésus ?

Pour répondre à cette question il convient de faire ce que M. H. appelle « *die begriffsgeschichtliche Untersuchung* ». Il est impossible de donner un équivalent français de ce terme. Les recherches qu'il désigne consistent dans l'analyse du contenu de la tradition, analyse qui doit faire connaître l'origine et le caractère de ce contenu. Il s'agit, en d'autres termes de déterminer si, dans l'évangile tel qu'il nous est transmis, il y a une religion originale ou seulement une combinaison plus ou moins nouvelle d'éléments anciens. Pour cela il faut comparer le contenu de la tradition évangélique avec les phénomènes religieux du même ordre. Pour ne pas s'égarer la recherche doit écarter systématiquement toutes les analogies superficielles isolées qui ne reposent pas sur une analogie de situation historique.

Cette introduction est fort intéressante, elle fixe d'une manière précise un point de vue qu'on pourrait être tenté de négliger au profit de la critique purement formelle des sources. Il n'est pas mauvais qu'un maître comme M. Heinrici rappelle aux exégètes que l'analyse des sources n'est pas le dernier mot de la science, et qu'elle ne serait en somme qu'un jeu d'esprit assez vain si elle ne devait pas servir à faire l'histoire des idées et des traditions religieuses.

Le corps même de l'étude de M. Heinrici n'est pas susceptible d'être analysé. C'est un ensemble de recherches de détail et d'observations minutieuses qui ne peuvent être résumées. La méthode exégétique mise en œuvre n'a pas besoin d'être caractérisée. C'est celle dont M. Heinrici a usé dans ses commentaires classiques sur les épîtres aux Corinthiens. L'exégèse de notre auteur repose sur une connaissance très sûre et très vaste de la langue et de la littérature grecque classique, des commentaires des Pères, et de la langue des Septante. Le sens de chaque terme, la portée exacte de chaque phrase sont élucidés et précisés par une foule de rapprochements qui éclairent le texte d'une lumière très vive. Cette minutieuse conscience dans l'analyse du sens des mots donne à l'exégèse de M. Heinrici quelque chose de lourd. Ses commentaires se consultent comme ceux de M. Zahn, on ne pourrait pas les lire comme ceux de M. Wellhausen ou de M. Lietzmann. Ils fournissent aux travailleurs des matériaux solides et sûrs.

Les conclusions de M. Heinrici sont fort intéressantes, lui qui a été un des premiers à protester contre la méthode qui étudie les écrits du N. T. en les isolant de la littérature et de la pensée grecques reste un des champions les plus décidés de l'originalité de la pensée chrétienne. L'évangile est pour lui quelque chose d'original, non pas seulement une combinaison d'éléments anciens mais une doctrine nouvelle qui a ceci de caractéristique que tous ses éléments se rattachent directement à une conception religieuse fondamentale.

En posant cette thèse, M. Heinrici ne veut pas nier ce que Jésus doit à ceux qui sont venus avant lui, aux prophètes d'Israël en particulier, il veut seulement affirmer que l'Évangile n'est pas un syncrétisme tout fortuit mais qu'il est une synthèse personnelle et originale. Il y a là une grande vérité qu'il est bon d'opposer à certains critiques tentés parfois de tirer de la thèse très juste que le Christianisme a été une religion syncrétiste, cette conclusion excessive et illégitime que l'évangile lui-même a un caractère syncrétique.

A la fin de son volume, M. Heinrici consacre une notice d'une vingtaine de pages à l'œuvre littéraire de Pierre de Laodicée, auteur d'un commentaire sur l'évangile de Mathieu publié depuis.

Maurice Goguel.

Joh. Steinbeck. — **Das göttliche Selbstbewusstsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker**. *Eine Untersuchung zur Christologie*. — Leipzig, A. Deichert. 1908. 1 vol in-8° de 61 pages. Prix : 1 m. 20.

L'auteur de la présente brochure se propose d'établir, en s'appuyant exclusivement sur le témoignage des évangiles synoptiques, que Jésus a eu une consciance nette d'être vraiment homme, distinct de Dieu mais cependant d'essence divine. Un des principaux arguments sur lesquels il fait reposer sa démonstration est celui-ci : Jésus prêche un royaume dont lui-même doit être le roi ; or ce royaume ne se distingue pas de celui de Dieu, il y a donc entre Jésus et Dieu une relation directe. M. Steinbeck n'hésite pas à tirer de ses théories des conséquences extrêmes, par exemple, lorsque (p. 50) il affirme que la personnalité de Jésus n'est explicable que par le dogme de la naissance surnaturelle.

Ce qui précède suffit pour caractériser la pensée de notre auteur; il n'est pas utile de la discuter, car, pour qui se place uniquement sur le terrain de l'histoire, les thèses de M. Steinbeck s'écroulent d'elles-mêmes. On ne peut trouver dans les synoptiques le contenu dogmatique qu'il y découvre que si, inconsciemment, on l'y projette à l'avance.

Le livre de M. Steinbeck est intéressant comme symptôme des progrès que fait l'esprit historique. Le temps n'est plus où les théologiens conservateurs mettaient en question la méthode historique elle-même; cette méthode a fait ses preuves. Ce serait perdre son temps que de vouloir mettre sa légitimité en doute; aussi est-ce par la critique qu'on cherche aujourd'hui à combattre les résultats de la critique, mais si cette tactique peut impressionner certains esprits, elle n'est pas capable d'ébranler l'édifice qui se construit laborieusement depuis plus d'un siècle.

Maurice Goguel.

Adam Abt. — **Die Apologie des Apuleius von Madaura und die Antike Zauberei**. (Fasc. IV, 2 des *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.*) In-8° viii-271 p. Giessen, Töpelmann, 1908.

Voici encore un nouveau volume sorti de l'école de M. Wünsch — on serait tenté de dire l'officine, tant les fiches puisées aux recueils les plus divers viennent s'aligner régulièrement dans les notes marquant, des temps préhistoriques parfois jusqu'à nos jours, la permanence de telle ou telle superstition ! Le discours *De Magia*, déjà allégué par saint Augustin, est le plus anciennement connu de ces *codices* et de ces *papyri* magiques dont la publication, depuis une quinzaine d'années, a complètement renouvelé l'étude de la magie antique. C'est en profitant des connaissances nouvelles qu'ils ont permis d'acquérir que M. Abt a voulu commenter tous les passages importants au point de vue magique du plaidoyer prononcé vers 158, à Sabratha près de Tripoli, par Apulée. L'auteur des *Métamorphoses* était poursuivi pour crime capital — *carmina et venena* — suivant l'article de la vieille *lex Cornelia de sicariis* qui assimile aux assassins *venefici qui artibus odiosis tam venenis vel susurris magicis homines occiderunt*. En vérité, son accusateur semble avoir été surtout jaloux de la soudaine fortune que son mariage inattendu avec la riche veuve Pudentilla d'Oea (Tripoli), près de deux fois aussi âgée que lui, venait de faire au pauvre rhéteur de Madaura, et la défense de l'accusé « nous donne une jolie image de la vie d'une

ville de province romaine au IIe siècle, de tout ce qu'on y croyait possible et qu'on exposait sérieusement devant le tribunal, bien que la foi aux dieux commençât partout à s'ébranler et que l'homme cultivé n'eût plus depuis longtemps d'autre religion que des spéculations philosophiques ; elle nous laisse voir ainsi comment s'est élaborée cette fameuse *obscurité* de notre Moyen Age où l'ardeur d'une foi exclusive fit, sous prétexte de religion, chercher et trouver partout des sorcières ».

Toutes les richesses d'information que contient le commentaire de M. Abt sont faciles à exploiter grâce à d'excellents *indices*. Indiquons pourtant les questions les plus importantes qu'on y trouvera traitées : p. 16, *maleficus* dans le langage populaire équivalait à *sorcier* ; p. 24, 45, puissance magique du nom ; p. 62, 136, rôle des poissons et *res marinae* comme aphrodisiaques (les *duas res marinas impudicis nominibus*... équivalant à *utriusque sexus genitalia* seraient le coquillage dit κτείς et un autre coquillage dont le nom, βάλανος, sert à désigner l'autre sexe) ; p. 50, force des incantations ; p. 75, usage des rubans et nœuds ; p. 83, envoûtement ; p. 85, herbes coupées avec du bronze au clair de lune ; p. 105, ongles ; p. 111, lézards ; p. 133, parfums ; p. 144, ossements des morts ; p. 160, lychnomantie ; p. 168, hydromantie ; p. 173, lékanomantie ; p. 186, les épileptiques comme démoniaques ; p. 200, supériorité du côté droit ; p. 235, incantations et philtres d'amour ; p. 247, les grands magiciens (lire : *Carmendas* [nom imaginé d'après *qui carmen dat*] *vel Damigeron* [pseudo auteur de *Lithica*] *vel is Moses vel Johannes* [ou *Jannes* rival de Moïse] *vel Apollobex* [l'Apollobeches de Koptos de Pline] *vel ipse Dardanus* [le fondateur légendaire des Mystères de Samothrace]. Sur tous ces points, l'érudition de l'auteur ne laisse rien à désirer. Cependant, pour les mots cabalistiques on pourra le compléter par l'article de W. Schultze sur *Die Anakroumatischen Worte* (*Memnon*, II, 1908) ; pour ce qui concerne le pain magique je me permets de renvoyer aussi à mon étude sur *Le Pain d'Alésia* (*Pro Alesia*, 1907) et, pour l'application du principe du *similia similibus curantur*, à l'analyse donnée par R. de Gourmont de la *Phytognomica* du Napolitain J.-B. Porta (*Revue des Idées*, juin 1908) et aux curieux exemples d'homœopathie magique que je réunis dans une étude sur *Les flèches empoisonnées et leurs contre-poisons* (*L'Anthropologie*, 1908). En même temps que l'ouvrage de M. Abt, il a paru une nouvelle édition de l'ouvrage, qu'il cite souvent d'après la première, d'A. Lehmann, *Aberglaube und Zauberei*. Stuttgart, 1908.

A. J.-Reinach.

E. Vacandard. — **L'Inquisition**. Étude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'Église. — Paris, Bloud, 1907. Un vol. in-12 de XIX-340 pages.

Mgr Douais. — **L'Inquisition**. Ses origines sa procédure. Paris, Plon, 1906. Un vol. in-8°, de XI-336 pages.

Lorsque parut le tome Ier de la traduction française de l'*History of the Inquisition in Middle Ages*, de H. C. Lea, M. G. Kurth écrivait dans les *Archives Belges* (1901, p. 31), en conclusion à son compte-rendu du livre à son avis « injuste et passionné » de l'historien américain : « Quand nous donnera-t-on, sur l'histoire de l'Inquisition, le livre impartial que M. Lea croit avoir écrit? » L'on peut espérer que M. G. Kurth a maintenant rencontré le livre attendu ; peu d'ouvrages témoignent d'un aussi courageux effort d'impartialité que le livre de M. l'abbé Vacandard sur l'*Inquisition*. Par sa valeur intrinsèque et aussi par la haute idée qu'il donne des résultats que l'on peut attendre d'une importante école de savants catholiques, il se place auprès des *Légendes hagiographiques* du P. Delehaye, et l'on sait avec quelle unanimité d'admiration fut accueilli le beau livre bollandiste.

Maintenant on peut et l'on doit se demander en quoi les conclusions de M. V. diffèrent par essence de celles auxquelles s'étaient arrêtés des historiens que M. Kurth récuse si délibérement. M. V. connait mieux que personne la réputation bonne ou mauvaise, selon les camps, qui s'attache aux œuvres de M. H. C. Lea (*History of the Inquisition in Middle Ages*) et de M. Tanon (*Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France*) : Il sait que ces deux livres, le premier surtout qui s'étend le plus loin dans l'espace et le temps, dominent incontestablement la littérature du sujet. On attendait de lui un jugement sur l'un et sur l'autre. Dès l'avant-propos (pp. VII-VIII) il s'explique en toute netteté : « On a pu dire sans exagération que le livre de Lea est « l'histoire de l'Inquiquisition la plus étendue, la plus profonde et la plus fouillée que nous possédions » (la phrase est de M. P. Fréderícq dans l'*Historiographie de l'Inquisition* qu'il a placée en introduction à la traduction Reinach de l'ouvrage de Lea). Il s'en faut cependant que ce soit le dernier mot de la science. Et nous ne parlons pas ici des modifications de détail que l'étude des sources encore à découvrir peut apporter dans l'exposé du sujet. Les documents que nous connaissons suffisent pour fixer un jugement sur l'institution elle-même. Celui que M. Lea a prononcé malgré

des signes incontestables de probité intellectuelle, demeure sujet à caution. L'auteur est loyal, si l'on veut; impartial, non. On voit trop souvent transparaître sous sa plume les préjugés et les défiances qu'il nourrit à l'égard de l'Église catholique. Sa critique s'en trouve parfois gravement faussée. »

Nous sommes loin de souscrire à tous les termes de ce jugement : la loyauté du grand historien de Philadelphie nous semble hors de contestation : mais son impartialité peut être matière à longue discussion — et, en tout état de cause, nous remarquerons combien nous sommes déjà loin avec M. Vacandard de la brutale condamnation portée par M. Kurth.

Le livre de M. Tanon est traité avec plus d'égards encore — et c'est selon nous pleine justice : « M. Tanon fait sûrement preuve d'une impartialité plus grande dans son *Histoire des tribunaux de l'Inquisition France*. Non seulement son érudition est de bon aloi, mais encore il a une compréhension généralement très saine de la législation ecclésiastique. Le droit canon n'a pas pour lui plus de secrets que le droit civil. Toutefois nous devons observer que son horizon est borné. Il a délibéremment laissé de côté les faits qui se déroulent en dehors des limites de la France. Et, par ailleurs, les questions de théologie que soulève l'établissement de l'Inquisition ne l'intéressent le plus souvent qu'au point de vue du droit ».

Des autres historiens de l'Inquisition, M. V. parle accessoirement. Le volume, systématique à l'excès, que Döllinger a placé en tête de son copieux et chaotique recueil de textes sur les sectes médiévales lui semble moins négligeable qu'on ne l'a dit. Les idées historiques de « Janus » sont plus évocatrices que vraiment critiques, mais il en reste deux ou trois tentatives d'organisation des documents, et ces tentatives sont trop rares en hérésiologie du moyen âge pour être écartées sans mûr examen.

M. V. met en bon lieu la contribution notable apportée par Mgr Douais à l'histoire de l'Inquisition. Il reconnaît en lui « surtout un éditeur de documents » (p. XIII); on peut s'en rapporter à son érudition, sous les réserves nécessaires au sujet de son édition de la *Practica*. C'est peut-être faire bon marché du livre de Mgr Douais sur les Albigeois (*Les Albigeois, leurs origines*, 1880) où, sur un sujet bien étroitement connexe à l'Inquisition, le futur évêque de Beauvais s'était essayé à quelque synthèse; mais nous ne regrettons pas, pour notre part, cette omission ; elle ne peut que profiter au bon renom historique du savant prélat.

Nous nous sommes quelque peu attardé à cette bibliographie critique de ses prédécesseurs empruntée à M. Vacandard lui-même : elle constitue déjà un élément d'appréciation très significatif. M. V. dit bien qu'« au total, l'histoire de l'Inquisition est encore à écrire », mais, outre que l'affirmation contraire nous étonnerait sous la plume d'un savant qui s'apprête à tenter une « étude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'Église », il apparaît bien que pour M. V. les travaux antérieurs au sien représentent autre chose que des essais informes ou radicalement viciés par l'esprit de parti : cela ressort assez d'une note qui fait suite aux lignes où il juge le livre de Lea : « Par les emprunts que nous lui ferons et par les critiques de détail que nous lui adresserons, on verra, au cours de cette étude, le cas que nous faisons de cet ouvrage » (p. VIII).

Il était à prévoir que la position prise et si scrupuleusement gardée par M. V. — car il ne s'en est départi, disons-le tout de suite, en aucune page de son livre — surprît quelques-uns de ses lecteurs lorsque les différents chapitres de ce livre parurent dans la *Revue du Clergé* (janvier-mars-avril 1906). Mgr Douais qui venait de terminer son livre sur l'*Inquisition, ses origines, sa procédure* où, cessant d'être un *éditeur de documents*, il formulait à son tour sa théorie sur la répression de l'hérésie au Moyen Age, écrivait quelques mois plus tard : « M. Vacandard a intitulé son travail : *le Pouvoir coercitif de l'Église et l'Inquisition*, prétendant ainsi mieux *situer* l'Inquisition. Il prend le sujet de très loin en effet ; de fait, il a vu beaucoup de textes : il les cite en grand nombre : ils peuvent faire quelque impression. Mais visiblement, *après la lecture des deux ouvrages spéciaux de M. Tanon et de M. Lea*, il est gêné et l'Inquisition lui cause quelque embarras. C'est une impression toute personnelle. On craindra que plus d'une définition fondamentale manque à sa dissertation, car c'est une dissertation plutôt qu'un exposé historique » (p. 143, n. 1). Nous avons souligné le membre de phrase qui nous paraît renfermer le secret de ce jugement sévère : M. V. n'a-t-il pas subi l'attrait des conclusions tendancieuses des ouvrages *spéciaux* (Mgr D. n'a-t-il pas voulu écrire *spécieux*) de MM. Tanon et Lea? Les autres critiques que Mgr D. adresse à M. V. sont presque toutes commandées par cette mise en suspicion initiale.

Il est malaisé de dire si elle est justifiée en fait : les conclusions de M. V. ne diffèrent pas très sensiblement de celles auxquelles étaient arrivés MM. Lea et Tanon, surtout ce dernier. Mais le travail histo-

rique ne suit pas forcément des voies différentes lorsque surtout il s'applique à être loyalement objectif. M. V. rejette d'ailleurs résolument la doctrine de Lea en maints endroits, ex. : à propos du rôle des évêques et du pape dans la tragédie priscillianiste, p. 36, note ; à propos de son interprétation du bref de 1234 de Grégoire IX à l'archevêque de Sens semblant justifier l'effusion du sang par l'Église, p. 159, note ; sur l'interprétation encore d'un passage de saint Raymond de Peñafort, p. 204, note, etc. De plus M. V. met par endroits quelque coquetterie à céder la parole à M. Lea pour témoigner à la fois de son impartialité et de celle de l'historien américain (p. 249, 281, 283, etc.). Les différences et les acquiescements intentionnels sont moins nombreux avec M. Tanon ; cela se comprend, étant donné le caractère même de l'ouvrage de l'éminent juriste français, ouvrage de rigoureuse critique textuelle où la part d'hypothèse ou de système est aussi restreinte que possible.

Mais, avec l'un ou l'autre, il est indéniable que M. V. a de nombreux points communs dans sa manière d'exposer les origines de l'Inquisition : développement de la jurisprudence ecclésiastique en matière d'hérésie ; influence de la législation impériale au moment de la renaissance des hérésies manichéennes du Moyen Age ; influence du droit canonique et renaissance du droit romain, et enfin établissement de l'Inquisition monastique au temps de Grégoire IX et de Frédéric II. Rien en tout cela qui sente la « dissertation » comme dira M. Douais, tout y apparaît au contraire comme un « exposé historique » très voisin de ceux de Tanon, de Ficker et de Julien Havet ; les faits n'y sont ni plus ni moins systématisés que chez ces excellents historiens de l'établissement de l'Inquisition. M. V. n'avance qu'à coup sûr, modère les conclusions des uns et des autres, surtout éclaircit magistralement les rapports entre la théorie et la pratique ecclésiastiques et surtout entre l'action répressive de l'Église et celle de l'État médiéval. Quelques phrases de la seconde partie nous fournissent l'appréciation synthétique des faits exposés dans la première partie (partie descriptive) de son livre : « Il semble que les théologiens et les canonistes n'aient eu d'autre souci que de légitimer ce qui se pratiquait de leur temps. Eux aussi sont influencés par les exemples qu'ils ont sous les yeux (p. 261) » ; cela pour la théorie et la pratique dans l'Église. Et l'on ne pourrait souhaiter de définition plus compréhensive que celle-ci : « Il y eut entre l'Église et l'État une sorte d'action et de réaction à flux continu. L'idée que propageait l'Église influençait l'État et le portait aux extrémités,

et l'État, à son tour, pressait la papauté d'approuver ces violences matérielles qui avaient inspiré à l'Église naissante une si vive répugnance » (p. 261).

Avec des différences d'appréciation relativement à leur intensité, c'est bien cette action et cette réaction des deux pouvoirs que nous avaient montrées les précédents historiens de l'Inquisition, Lea, Tanon, Julien Havet — et c'est apparemment cette absence de thèse personnelle que reproche Mgr D. au livre de M. Vacandard. — Mais alors il est plus que singulier de voir Mgr D. traiter ce livre de « dissertation » lorsque le type même du traité *ad probandum* nous est fourni par la première partie tout au moins du volume émané de l'évêché de Beauvais; traité auquel d'ailleurs l'on ne saurait refuser l'éloge d'être un des plus courageux qu'ait animés un esprit apologétique : Mgr D. met au compte de l'Église toute l'institution des tribunaux inquisitoriaux. Nous ne saurions nous plaindre de la netteté de ses conclusions : n'a-t-on pas abusé quelque peu de l'explication par les conditions morales de l'époque — thèse à laquelle MM. Lea et Langlois ont donné sa forme la plus brillante — par l'évolution des idées ecclésiastiques sur la répression, l'influence de la législation séculière (Tanon et Vacandard) ? Mgr Douais repousse ce déterminisme qui a l'air d'une excuse à une institution qu'il juge n'en avoir pas besoin. Pas davantage il n'accepte la théorie de l' « œuvre de salut public » nécessaire accomplie par l'Inquisition contre les hérésies anti-sociales, théorie spécieuse entre toutes, que, parmi beaucoup d'autres MM. Kaltner et Menendez y Pelayo ont soutenue avec passion, et aussi, plus près de nous, M. Jean Guiraud avec d'incontestables habiletés d'argumentation historique[1]. Pour Mgr Douais, ce n'est ni à un moment nécessaire de la pensée interne de l'Église, ni à un moment de paroxysme hétérodoxe qu'est apparue ou que s'est préparée l'Inquisition. A une heure qu'elle a jugée être son heure, la papauté a donné au monde chrétien le bienfait d'une juridiction et d'une jurisprudence à la fois d'exception et permanente destinée à protéger chaque croyant contre lui-même et contre les autres, contre les périls du *forum conscientiæ* et ceux de l'arbitraire séculier. L'histoire de l'Inquisition, surtout de ses origines, se réduit à n'être qu'un simple chapitre des rapports de la Papauté et de l'Empire. Si la papauté

1) Nous regrettons que M. V. ait cru devoir s'arrêter un instant (p. 307) à ce paradoxe dont M. Molinier a fait depuis longtemps justice (*Rev. Histor.*, 1884, p. 412).

a établi l'Inquisiteur, juge délégué perpétuel, c'est, après les édits de Frédéric II contre l'hérésie, pour écarter l'empereur du domaine doctrinal. Simple réaction du pouvoir religieux contre le pouvoir laïque; rupture de l'union des deux glaives qui, en 1184, à Vérone, paraissait s'être constituée avec une inébranlable solidité sur le point précis de la défense de l'orthodoxie.

On sent ce que cette construction théorique a de séduisant, de facile et aussi de commode. L'Église était, dans sa vie doctrinale, en état de légitime défense; elle méritait la reconnaissance des fidèles en les dérobant aux effets mal réglés des lois de proscription édictées à intervalles irréguliers par l'empereur ou les autres pouvoirs laïques. Reste à expliquer la collaboration indéniable de l'Inquisition et du bras séculier : « Dans l'unité chrétienne, le bras séculier, répond Mgr Douais, en une formule quelque peu déconcertante, remplissait l'office d'évêque du dehors »; l'empereur avait qualité et compétence pour édicter une pénalité; toute compétence devait lui être au contraire retirée lorsqu'il s'agissait de doctrine.

Les faits antérieurs au pontificat de Grégoire IX s'organisent peut-être moins aisément que ne le dit Mgr D. à l'appui de cette thèse : « L'Église devait à l'hérétique protection légitime, c'est-à-dire qu'elle avait l'obligation de le soustraire aux violences auxquelles il était exposé. Nous savons quelles étaient ces violences : c'étaient, d'une part, des actes de sauvagerie d'une population ameutée, d'autre part la confiscation arbitraire de ses biens que le juge séculier, au service d'un maître exigeant, prononçait à la hâte, après avoir avec non moins de précipitation rendu une sentence d'hérésie » (pp. 142-143). A supposer que nous sachions bien exactement quelles étaient ces violences qui ne nous sont connues que par des clercs, assez naturellement portés à en charger la foule anonyme, étaient-elles sensiblement plus meurtrières que l'exercice « régulier » des pouvoirs du juge délégué — même en ne rendant pas l'Inquisition responsable des crises de meurtre d'un Robert le Bougre ou d'un Conrad de Marbourg? Au compte de la foule ou même du pouvoir laïque, entre 1022, date du supplice des hérétiques d'Orléans, et 1231, date du Statut de Rome (où pour la première fois il est question des inquisiteurs dans le sens qu'aura désormais ce mot), il faut mettre une quinzaine d'exécutions tumultuaires, parmi lesquelles deux ou trois (Vezelay, 1167; Amauriciens à Paris, 1209; Besançon, 1222, etc.) sont imputables à la foule en fait, mais impliquent de la part du clergé une faiblesse qui ressemble fort

à un acquiescement. Quant aux confiscations, leur réglementation par la jurisprudence inquisitoriale ne saurait représenter un avantage ou une garantie quelconque pour les hérétiques. L'Église a repris presque toutes les dispositions de la loi romaine relativement à la confiscation ; la bulle *Ad extirpanda* ne montre de désintéressement qu' « en consacrant tout le butin de la spoliation à l'encouragement des persécutions ultérieures » (Lea, I, 510). Certaines dispositions, comme la division tripartite des biens des condamnés édictée par Innocent IV (une part à la ville où était prononcée la condamnation, une part pour les officiers laïques du lieu, une part pour les besoins de l'Office) dépouillaient plus sûrement encore le condamné que n'aurait pu le faire une confiscation unique.

Nous n'entreprendrons pas ici une étude sur le détail des faits énoncés par MM. Vacandard et Douais dans les chapitres où ils étudient la procédure inquisitoriale : la caractéristique de l'un et de l'autre de ces livres est surtout dans la méthode initiale de leurs auteurs.

P. Alphandéry.

Pierre Arminjon. — **L'enseignement, la doctrine et la vie dans les universités musulmanes d'Égypte**. 1 vol. in-8° de 294 pages. — Paris, Alcan, 1907.

« Les sciences florissaient jadis, dans les premiers temps de l'Islâm, disait Ibn Khaldoun, à Bagdad, à Cordoue, à Kairouan, à Basra, à Koufa, lorsque ces villes jouissaient d'une prospérité aussi brillante qu'éphémère ; elles ne sont plus de nos jours cultivées que dans la ville du Caire. Les arts — et l'enseignement en est un, — ont pris en Égypte un grand développement, une assiette inébranlable, parce que la richesse et la civilisation de ce pays, datant de plusieurs milliers d'années, sont presque indestructibles. » Aujourd'hui encore, la grande université de l'Islâm n'est ni à Fez, ni à la Mecque, mais au Caire où la mosquée d'El-Azhar, y compris ses annexes, réunit plus de quinze mille étudiants venus de tous les points du monde islamique. M. Arminjon, professeur à l'École khédiviale de droit du Caire, a entrepris de décrire ce milieu scolaire dans le passé et dans le présent, d'étudier sa constitution, ses lois et ses usages, d'exposer sa doctrine.

Il y a pleinement réussi dans un livre agréable à lire et sérieusement documenté. El-Azhar fut fondée au x° siècle de notre ère par les Fatimites

qui s'efforcèrent d'organiser un enseignement puissant à opposer à leurs adversaires sunnites. A la chute de la dynastie chi'ite, la célèbre mosquée subit une éclipse d'un siècle. Puis elle revint aux sunnites.

La doctrine islamique est restée à un stade très élémentaire, celui de notre moyen âge, où toute science repose sur la parole sacrée. Le Coran est la base de l'enseignement. Ce n'est que récemment, en 1895, que des cours furent institués au Caire sur des sciences négligées jusque-là, notamment les mathématiques, la géographie, l'histoire et encore sont-ils restés facultatifs, n'étant pas sanctionnés par un examen et étant professés dans des mosquées voisines par un personnel recruté en dehors des professeurs d'El-Azhar. Et quand des réformes furent plus récemment tentées, il fut déclaré par le khédive (1905) qu'El-Azhar serait maintenue dans le rôle qui lui était dévolu par la tradition, de conservatoire de la doctrine islamique.

L'enseignement est divisé en deux cycles. Le premier est consacré aux sciences préparatoires ou instrumentales : grammaire, étymologie, les trois parties de la rhétorique, la logique, la critique des traditions (*hadith*), auxquelles on ajoute, depuis 1895, l'arithmétique, l'algèbre, la versification et la métrique. Le second cycle embrasse les sciences finales : théologie, morale religieuse, droit, principes du droit, exégèse coranique, tradition ou *hadith*. La durée des études pour obtenir le grade de *'âlim* est de douze à quinze ans. Ces études se signalent par leur caractère passif et machinal. « Entièrement abandonnés à eux-mêmes, remarque M. Arminjon, ceux qui s'y livrent se bornent à suivre diligemment des cours dans toutes les sciences finales et accessoires, à repasser les commentaires sur lesquels portent les explications du professeur, en les retenant, autant que possible, par cœur. La mémoire ne laisse ainsi presque aucune place au raisonnement et à l'imagination ». Les tentatives pour réformer cet enseignement ont, en somme, complètement échoué. Le résultat, c'est que les Égyptiens vont chercher ailleurs l'enseignement scientifique et pratique. En octobre dernier, s'est ouverte au Caire la première université égyptienne établie sur le modèle des universités européennes. L'entreprise est privée, mais l'État — comme ce fut le cas chez nous pour mainte école dûment classée aujourd'hui, — ne pourra s'empêcher de la prendre à sa charge si elle réussit. Comme particularité, les matières politiques et religieuses en sont exclues. Cela laisse prévoir que, de plus en plus, le rôle d'El-Azhar sera de fournir les mosquées d'imâms et de *khâtibs* (prédicateurs).

R. D.

RUDOLF EUCKEN. — **Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart**, 2[e] édition. Un vol. in-8° de 120 pages. — Berlin, Reuther et Reichard. 1907. M. 1,50.

Les problèmes que l'illustre professeur d'Iéna veut élucider dans ce substantiel petit volume sont : le fondement spirituel de la religion, les rapports de l'histoire et de la religion, enfin l'essence du christianisme. Ces trois questions ne sont pas ici envisagées séparément et comme se suffisant à elles-mêmes ; elles sont plutôt les trois étapes d'une pensée qui va se précisant, et procédant du général au particulier.

On sait en effet que le point capital de la pensée du philosophe est la distinction à établir entre le monde de la nature et le monde de l'esprit. Les manifestations de la vie spirituelle de l'humanité ne sont pas des faits sporadiques, elles forment un tout coordonné, on pourrait presque dire « une nature », s'il n'était par trop paradoxal d'emprunter cette expression au domaine le plus opposé qui se puisse voir à celui qu'il s'agit de caractériser. Il y a *un monde de l'esprit*, superposé, et souvent opposé, à celui de la nature. Ce monde n'est pas le fruit de la civilisation, car sans lui il n'y aurait pas de civilisation, il n'y aurait ni vrai, ni bien, ni aucune notion dans laquelle toute l'humanité puisse se rencontrer. Il n'est pas non plus le fruit de la réflexion personnelle, car il est la condition même de toute pensée humaine.

Si donc nous voulons trouver un fondement à la religion, il ne faut le chercher ni dans le monde de la nature, car il doit être d'ordre spirituel, ni dans les besoins de l'individu, car il doit avoir un caractère universel (Weltcharakter). Mais précisément l'existence d'un monde de l'Esprit nous permet de trouver en nous quelque chose qui nous dépasse et atteste l'existence de ce monde supérieur qui est indispensable à la religion. Il y a donc en nous quelque chose qui nous permet de sortir de nous-mêmes, et il suffit pour le trouver de savoir en nous distinguer ce qui est humain au sens restrictif de ce terme (le kleinmenschlich), et ce qui est plus qu'humain (le mehralsmenschlich).

Telle est la substance du premier article. On voit comment le philosophe s'élève à la fois au dessus des religions de la nature et des religions du sentiment, et comment — à l'exemple de Kant — il supprime ainsi un grand nombre de problèmes qui étaient insolubles parce que mal posés. Il sort des philosophies religieuses qui prétendent n'être que

des psychologies, et affirme hardiment les droits de la métaphysique, mais d'une métaphysique rajeunie et renouvelée.

Le second essai, sur les rapports de la religion et de l'histoire est une application spéciale de ces principes. — L'histoire a transformé depuis un siècle notre vie intellectuelle en y introduisant la notion du devenir. Mais aucun domaine n'a été plus profondément bouleversé que celui de la religion, puisqu'ici on affirmait jadis l'existence d'un ensemble de faits échappant complètement au devenir, et introduits en quelque sorte de vive force dans l'histoire, pour y rester comme le terme désormais immuable de tout développement. Une telle façon de voir est purement et simplement incompatible avec la mentalité créée par les études historiques.

Pour les religions historiques, le problème est plus grave encore. On a scruté leurs origines, et lors même qu'on aurait confirmé l'autorité de leurs documents, ceux-ci n'auraient plus la même action spontanée sur les âmes qu'au temps où on les considérait comme infaillibles *a priori*. Elles prétendaient jadis dominer l'histoire, et c'est aujourd'hui l'histoire qui les entraîne.

Comment sortir de cette impasse? — En prenant une conscience plus nette du sens et de la portée de l'histoire. La réalité de l'histoire n'est pas tout entière dans l'universelle fluidité des choses; à côté de ce qui passe, il y a ce qui demeure; à côté, ou plutôt au fond et au-dessus de l'histoire « naturelle », il y a l'histoire « humaine », la civilisation qui se crée, le monde de l'esprit qui s'édifie ou se révèle. Tout n'est donc pas emporté, et il peut y avoir quelque chose de légitime dans le regard en arrière que la religion nous demande; il y a des personnalités, des époques, qui créent assez de réalités durables parce que spirituelles, pour que des époques postérieures les puissent considérer comme supérieures, et se proposent comme but un état qui n'est pas nécessairement dépassé parce qu'il est antérieur. Ici encore c'est l'existence d'un monde de l'esprit qui nous fournit la solution du problème : il y a de l'éternel dans l'histoire, puisqu'il y a le monde de l'esprit qui se crée.

Cette belle étude où la discussion est magistralement conduite, donne une solution satisfaisante à la question générale posée par la marche de la pensée moderne; mais il nous sera bien permis de remarquer qu'elle ne répond aucunement à la question posée pour chaque religion en particulier par les travaux de la critique historique. Comment le christianisme en particulier arrivera-t-il à compenser l'action de la critique en-

levant au contact religieux avec les origines sa saveur intuitive et directe? l'auteur ne nous le dit pas.

Cette lacune n'est pas comblée par l'étude sur l'essence du Christianisme, qui se meut dans un ordre d'idées assez différent, bien que dans les limites du même horizon. — L'auteur divise les religions en deux groupes : religions de la loi, et religions du salut. Parmi ces dernières, qui ne se contentent pas d'une amélioration progressive du monde, mais réclament une transformation radicale, les unes veulent anéantir le monde, comme les religions de l'Inde, les autres ne veulent faire disparaître que l'état actuel du monde, considéré comme mauvais. La religion chrétienne suppose donc, non un monde à détruire, mais plutôt un monde à créer, et de là lui vient ce caractère héroïque, qui la distingue de toutes les autres religions. Elle vaut non par les détails, que l'on peut retrouver ailleurs, mais en tant que synthèse, et elle a affirmé sa maîtrise, précisément par la contribution énorme qu'elle a apportée à la constitution du monde de l'esprit ? Elle se montre capable d'influer sur tous les milieux et dans tous les temps. Il faut la prendre d'ailleurs dans toute son ampleur, et non la ramener pédantesquement à la formule de ses origines, ce qui serait en faire une secte au lieu et place d'une religion.

En lisant ces lignes, nous ne pouvions nous empêcher de songer aux pages si différentes, et pourtant si proches à plus d'un point de vue, que Harnack consacrait au même sujet. Plus d'une pensée commune nous frappait, par exemple la mise en lumière de la valeur du Christianisme comme ensemble, ou l'impossibilité de l'enfermer dans sa formule primitive. Et cependant nous ne pouvions nous défaire de cette impression que le philosophe devait trouver parfois l'historien un peu simpliste, et qu'il ne souscrirait pas à son analyse.

Quoi qu'il en soit, la synthèse tentée par Eucken mérite d'attirer l'attention de tous ceux qui s'intéressent au problème de la religion. La relier ainsi à tout le mouvement de la pensée et de la vie humaine, en faire la fleur suprême de la vie de l'esprit, c'est lui assigner une tâche digne d'elle, et lui réserver un avenir digne de son grand passé.

A.-N. B.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Jean Psichari. — **Essai sur le grec de la Septante** (Extrait de la *Revue des Études juives*, avril 1908). — Paris, C. Klincksieck. In-8°, paginé 161-210. — La version grecque de la Bible, dénommée *la Septante*, apparaît « vers le commencement du IIIe siècle et est achevée en l'an 132 environ avant notre ère ». Elle est le grand monument de la κοινή et a une très grande valeur dans une histoire de la langue grecque allant d'Homère à nos jours. Tandis qu'en France, la Septante a été surtout étudiée au point de vue des *hébraïsmes*, elle l'a été fort peu en tant que texte grec ; sous ce rapport, les travaux allemands et anglais l'emportent de beaucoup sur les nôtres, dont le nombre est bien restreint. M. P. pose en fait que le texte de la Septante n'est un document linguistique de valeur qu'à la lumière du grec moderne. Et cette langue de la Septante, comme celle du Nouveau Testament, est dûment une langue grecque et une langue vivante. « C'est la κοινή du temps ». En ce qui concerne les hébraïsmes, la Septante en use très librement avec l'original hébreu ; ce n'est pas une traduction servile ; d'autre part, plusieurs hébraïsmes de la Septante ne peuvent être expliqués que par le grec moderne. Dans les trois thèses que soutient l'auteur : 1° constitution du texte de la Septante, 2° hébraïsmes à écarter, 3° hébraïsmes à reconnaître, il n'est d'accord ni avec l'école anglaise, ni avec la science allemande. Comme conclusion : le texte grec de la Septante que nous possédons repose sur un texte original hébreu différent de celui que, depuis des siècles, l'on considère comme le texte hébreu authentique de la Bible. On félicitera le savant auteur de l'impulsion nouvelle donnée à ce genre d'études en France.

F. Macler.

Antoine Cabaton. — **Bibliothèque Nationale. Catalogue sommaire des manuscrits sanscrits et pâlis.** Un volume in-8° en cours de publication. Fascicule I : *Manuscrits sanscrits*, 189 pages ; fasc. II : *Manuscrits pâlis*, 195 pages. — Paris, Leroux, 1908. — La Bibliothèque nationale possédait depuis longtemps les catalogues imprimés de différents fonds orientaux : arabe, persan, turc, chinois, hébreu, éthiopien. Mais les indianistes et les « indologues », comme on dit à La Haye, n'avaient à leur disposition que de brèves listes de titres, préparées pour la plupart par le regretté Léon Feer. M. Antoine Cabaton vient de combler cette lacune regrettable en rédigeant le catalogue sommaire que nous annonçons et dont un troisième fascicule, sous presse, renfermera une description rapide des manuscrits des fonds indien,

indo-chinois et malayo-polynésien avec l'introduction et les concordances. Ce travail parfaitement exact permettra de consulter aisément des collections curieuses, trop longtemps délaissées et si intéressantes pour l'histoire des religions.

R. Dussaud.

E. Kautzsch. — **Die Heilige Schrift des Alten Testaments**. 3e édition complètement remaniée, en cours de publication. — Tubingue, J. C. B. Mohr. — Nous annonçons simplement ici, nous proposant d'y revenir à loisir, la publication en livraisons grand in-8e de quatre feuilles, au prix de 80 pf., d'une troisième édition entièrement refondue de l'excellente traduction de la Bible dont on est redevable à M. E. Kautzsch et à ses collaborateurs. On appréciera tout particulièrement le commentaire sobre et précis ainsi que les notes qui orientent la critique textuelle. Les livraisons, dont trois ont paru, s'espacent de cinq en cinq semaines et la fin de l'œuvre est envisagée pour le début de 1910.

R. D.

Ad. Harnack. — **Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas** (*Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament*. II Heft.). Leipzig, Hinrichs, 1905, 1 vol. in-8 de 220 pages. — Nous avons indiqué ici même, en étudiant la nouvelle phase du problème synoptique[1], quelle place revient dans les études relatives aux évangiles à l'étude que M. Harnack a consacrée à la source des Discours. Le savant critique de Berlin s'efforce de reconstituer le texte des Logia, il suit en général les leçons de Matthieu, plutôt que celles de Luc, il soutient, contre M. Wellhausen, l'indépendance de la source à l'égard de Marc. — Les Discours ne sont ni un évangile, ni une histoire complète de Jésus, c'est un résumé de son enseignement dans lequel la messianité n'apparait qu'au second plan et où il n'est pas question de la passion. Malgré cela, M. Harnack attribue aux Logia une origine apostolique.

Maurice Goguel.

S. R. Driver et W. Sanday. — **Christianity and other Religions.** *Three short sermons*. — Londres, Longmans, Green and Co, 1908; un vol. in-12 de 47 pages. — MM. Driver et W. Sanday ont bien voulu nous adresser un élégant volume contenant trois sermons prononcés par eux, en leur qualité de chanoines de Christ Church, dans les semaines qui ont précédé le troisième Congrès d'Histoire des Religions. MM. D. et S. ont ensuite pris aux travaux du Congrès une part distinguée et purement scientifique. Cette double activité mérite d'être signalée, elle caractérise en un sens ce Congrès d'Oxford où tout fut « in the right place ». Qu'ils le voulussent ou non, les précédents

1) *Revue*, nov.-déc. 1905.

Congrès avaient inscrit à leurs programmes un certain nombre de travaux où l'histoire des religions n'apparaissait que comme *ancilla theologiae* : à Oxford, c'est dans la chaire de la cathédrale qu'a été prononcé ce préambule édifiant du Congrès scientifique tout proche.

P. ALPHANDÉRY.

O. PFLEIDERER. — **Die Entstehung des Christentums**, 2e éd. — Munich, Lehmanns, 1907. 1 vol. in-8e de 255 p., prix : 4 mks. — ID. — **Die Entwickelung des Christentums**. — Munich, Lehmanns, 1907. 1 vol. in-8e, de 230 p., prix : 4 mks. — Dans les derniers mois de la vie de O. Pfleiderer parurent, en même temps ou presque, la deuxième édition de *Die Entstehung des Christentums* et la première de *Die Entwickelung des Christentums*. Nous n'analyserons pas ici ces deux ouvrages où se retrouve sous sa forme la plus condensée la pensée d'O. Pfleiderer et son système philosophique plus encore que sa méthode. Ils reflètent ses puissantes qualités et ses menus défauts, les uns et les autres grossis encore par l'effet d'une systématisation continue des données historiques. Nous nous bornerons à indiquer les divisions de ces deux livres : *Die Entstehung des Christentums* comprend en ses 255 pages : Introduction. — I. Préparation et bases du christianisme. — Préparation du christianisme dans la philosophie grecque. — La philosophie judéo-grecque de Philon — Préparation du christianisme dans le judaïsme. — Jésus. — La communauté messianique. — II. Le développement du premier christianisme jusqu'à l'Église. — L'apôtre Paul. — Les trois plus anciens évangiles. — Le mouvement gnostique. — L'Évangile selon S. Jean. — Origines de l'autorité ecclésiastique. — *Die Entwickelung des Christentums* des origines au temps présent. Introduction. — Le développement du christianisme jusqu'à la Réformation : Paul et Jean. — Apologètes et Antignostiques. — Les alexandrins Clément et Origène. — Dogme et morale. — Culte et institutions. — Aurelius Augustinus. — L'église romaine germanique. — Scholastique et mystique. — Fin du Moyen âge. — III. Développement du christianisme depuis la Réformation. — Renaissance et réformation allemande. — Réformation en Suisse et dissidents. — Contre-réformation catholique. — Sectes protestantes. — « Die Aufklärung » (milieu du XVIIe siècle à fin du XVIIIe). — Poètes et penseurs allemands. Romantisme, spéculation, critique historique. — Réaction et nouveaux conflits. — A ces deux volumes fait suite « *Religion und Religionen* » dont il a déjà été fait mention ici.

P. A.

FR. BLIEMETZRIEDER. — **Das Generalkonzil im grossen abendländischen Schisma**. — Paderborn, F. Schöningh, 1904, 1 vol. in-8e de XII-348 p. — Une constatation nous excuse un peu — tout au moins à nos propres yeux — d'avoir tant tardé à signaler à nos lecteurs le livre de M. B. : c'est que ce remarquable travail a fait déjà son chemin et s'est affirmé comme l'une des études

les plus complètes de la pensée religieuse au xve siècle. Nous voulons croire notamment que les érudits français n'en ignorent pas les §§ 3 de la Ire partie et 2 de la IIe où est exposée la genèse de la théorie conciliaire dans l'Université de Paris. M. Valois avait surtout écrit l'histoire politique du grand schisme. M. B. suit, pas à pas, le processus théologique de cette idée de concile général qui, pour l'histoire des doctrines, constitue le principal intérêt du xive siècle finissant et des cinquante premières années du xve. Il en montre surtout l'aboutissement logique dans le corps d'idées apporté par les cardinaux au concile de Pise. Outre l'intéressant traité canonique sur le concile découvert par M. B. à Stein en Styrie, le livre de M. B. utilise en une documentation presque continue les dissertations inédites des théoriciens de « l'ère conciliaire ».

P. A.

Bréhier. — **L'Église et l'Orient au Moyen-Age. Les Croisades.** — Paris, V. Lecoffre (Gabalda), 1907, 1 vol. in-12 de xiii et 377 p. — M. B. nous a donné dans ce volume d'une bibliothèque pédagogique non pas un impersonnel mémento mais une très substantielle et très originale histoire des rapports entre l'Église — ou mieux entre l'Occident tout entier — et l'Orient au Moyen-Age. C'est surtout l'histoire politique des Croisades et de l'idée de Croisade. Les spécialistes eux-mêmes utiliseront cet ouvrage, car l'apparatus critique en est très riche et d'une extrême sûreté de composition. Plusieurs chapitres organisent les faits acquis d'une façon toute nouvelle : en particulier les trois premiers (Rapports religieux entre l'Orient et l'Occident avant l'invasion persane. — La destruction de l'Orient chrétien et le protectorat franc en Terre Sainte. — Le protectorat byzantin et l'invasion des Turcs origine des croisades); le chap. viii (La lutte de la papauté et de l'Empire en Orient); les chap. x et xi (La période des théoriciens et des missionnaires (1291-1342). — Les dernières croisades). — La place qu'a tenue la préoccupation de la Croisade dans la politique générale des États médiévaux y est montrée dans une mesure qui ne paraîtra exagérée qu'à un observateur superficiel. Le rôle aussi des missions chrétiennes ressort parfaitement de l'exposé de M. Bréhier.

P. A.

C. T. Winchester. — **The Life of John Wesley.** — New-York, Macmillan, 1906, 1 vol. in-8 de xiii-301 p. — La bibliographie de John Wesley ne peut qu'être abondante. Pourtant Clarke, Watson, Moore pour le passé, Stevens, Lelièvre, Overton, Telford plus près de nous ont raconté l'histoire du fondateur du méthodisme avec de simples différences dans le degré d'enthousiasme, mais avec une documentation faiblement différenciée d'un volume à l'autre. Comme le fait observer M. W., tous ont écrit « en méthodistes pour des méthodistes » et Robert Southey dont la « Vie de Shelley » échappe à cette critique, s'est trop fait en l'écrivant l'avocat de l'orthodoxie anglicane pour qu'on lui attribue le

mérite de quelque objectivité. M. Winchester, qui est pourtant professeur de littérature anglaise à la « Wesleyan University » pense s'être momentanément dégagé de ses préférences doctrinales au point de ne plus considérer seulement Wesley comme un réformateur de la piété anglo-saxonne, mais comme un génie tout humain dont il veut retracer la vie et l'influence sociale, politique, pédagogique sur son temps et les temps qui ont suivi. Vaste projet dont on ne saurait dire qu'il ait été tout entier réalisé : les quelques pages où Wesley est jugé comme « héros » sont assez timides et vagues. Nous saurons plus de gré à M. W. du choix judicieux de sa documentation : pour les faits de la vie religieuse et publique de Wesley, il a puisé — et il n'eût pu faire autrement que de puiser — dans l'énorme amas de textes fournis par M. Tyerman sur Samuel et John Wesley ; pour tracer un portrait de Wesley homme privé, homme de famille et « gentleman », M. W. a utilisé de façon neuve et délicate le Journal et la correspondance du réformateur.

P. A.

R. Heussi. — **Johann Lorenz Mosheim**. *Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts*. — Tübingen, Mohr (P. Siebeck), 1906, 1 vol. in-8° de IV-236 p. — Excellente biographie de celui qui fut vraiment le fondateur de l'histoire ecclésiastique critique. M. Heussi n'a pas prétendu donner une étude approfondie de la méthode de Mosheim. De son activité scientifique il ne décrit que les cadres : il note rapidement les « conquêtes » les plus fécondes de Mosheim : l'importance donnée à l'influence des mystères antiques dans la constitution de la liturgie chrétienne, les systèmes gnostiques expliqués par les cosmogonies orientales, le mysticisme de l'église d'Orient, envisagé dans ses rapports avec les conditions climatériques du pays où il se développe, etc., sans compter un immense travail d'émondage. M. H. a sommairement indiqué aussi que Mosheim a constitué l'hérésiologie moderne. Nous aurions voulu que sur ce point M. H. fît ressortir l'intérêt de ce livre-type, *De Beghardis et Beguinabus*, paru à Leipzig en 1790 et qui, jusqu'à la publication de *l'Histoire des Cathares* » de Schmidt (1848-49), reste comme le modèle inégalé des études sur les sectes du Moyen-Age. Mosheim n'ignorait pas la nouveauté et l'étendue de son effort : en 1741 il écrivait à Heumann : « Recte judicas plenam fabularum esse adhuc historiam ecclesiasticam : adde, si placet, nos nundum habere Historiam ecclesiasticam non dicam bonam et veram, sed tantum tolerabilem. De medio aevo nihil adhuc extat, quod vel modice commendari queat (Heussi, *op. cit.*, p. 215, note 1).

P. A.

Sylvain Périssé. — **Sciences et religions à travers les siècles**. — Paris, Fischbacher, 1908, 1 vol. in-8° de XII-480 p. — Le thème et l'esprit de tout le livre de M. S. P. se trouvent définis en ces quelques lignes que nous

empruntons aux considérations liminales : « Deux ennemis sont à combattre, le cléricalisme et le matérialisme. Il faut que la France soit délivrée du joug de Rome ; il faut, aux idées matérialistes et athées, opposer la libre pensée spiritualiste. C'est pour apporter notre modeste concours à cette double tâche que, en janvier 1907, au lendemain du refus par le pape Pie X de laisser organiser en France les associations cultuelles, nous avons décidé d'écrire ce livre » (p. vi), lequel livre conclut à l'avènement nécessaire du « spiritualisme scientifique » qui remplacera toutes les religions et en particulier la religion romaine. Ce livre écrit d'enthousiasme ne saurait prétendre, même dans la pensée de son auteur, à beaucoup enrichir le trésor des études critiques. Que l'on songe que c'est là un mémento de l'histoire universelle des religions, philosophies et sciences ! « Pour chaque contrée dans l'antiquité et pour chacun des dix-neuf siècles de l'ère chrétienne, nous avons choisi les hommes les plus saillants pour donner sur eux des détails que le cadre restreint d'un seul volume ne pouvait permettre de donner pour les onze cents personnalités, hommes et assemblées, dont nous avons résumé les travaux » (p. 480). M. S. P. a certainement beaucoup lu et beaucoup réfléchi ; par malheur c'est trop souvent sur des encyclopédies hâtivement élaborées que s'est penchée sa méditation studieuse.

P. A.

Edmond Bailly. — **La légende de diamant**. *Sept récits du monde celtique.* — Paris, Librairie de l'Art indépendant, 1909, 1 vol. in-12 de 324 pages. — L'on doit à M. Edmond Bailly nombre de belles et courageuses éditions de penseurs et de poètes indépendants. M. Bailly ne se restreint pas à ce rôle très estimable mais forcément effacé : il a publié quelques œuvres de littérature « ésotérique » et des études délicates sur la musique. Il apparaît dans son dernier livre que les mythes celtiques l'attirent particulièrement et il en a voulu reproduire quelques-uns sous des affabulations ingénieuses. Il est regrettable que M. B. ait jugé nécessaire de faire suivre ce poétique ouvrage d'une bibliographie : elle contient certains titres de livres émanés d'auteurs qui, eux, ont cru faire de l'histoire : Gatien-Arnoult, « Histoire de la Philosophie en France depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. Période gauloise ». Paris, 1838. — Lenglet-Mortier, « Nouvelles et véritables étymologies médicales tirées du gaulois ». Paris, 1857. — Lionel Bonnemère, « Voyage à travers les Gaules 56 ans avant Jésus-Christ ». Paris, 1879.

P. A.

CHRONIQUE

Enseignement de l'histoire religieuse à Paris en 1908-1909. — Suivant l'habitude de la Revue nous signalons ici les Cours et Conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études.

1. *A l'École des Hautes-Études. Section des sciences religieuses.*

Religions des peuples non civilisés. — M. *Mauss* : Systèmes religieux africains ; explication de documents, les lundis, à dix heures. — M. *Hertz*, membre de la Conférence, exposera les *Rites de l'élimination du péché*, les mardis, à dix heures.

Religions de l'Extrême-Orient. — M. *Ed. Chavannes* : Les idées religieuses de la Chine antique, les lundis, à trois heures et demie.

Religions de l'Amérique précolombienne. — M. *G. Raynaud* : Histoire civile et religieuse de la Moyenne-Amérique précolombienne, étudiée plus particulièrement dans ses manuscrits et ses inscriptions, les mercredis et les vendredis, à cinq heures.

Religions de l'Inde. — M. *A. Foucher* : Éléments de philosophie indienne, les mardis, à trois heures. — Explication de textes et monuments bouddhiques, les samedis, à deux heures et demie.

Religions de l'Egypte. — M. *Amélineau* : Explication du Livre des Morts, les lundis, à neuf heures. — Explication des œuvres de Schenoudi, les lundis, à dix heures.

Religion assyro-babylonienne. — M. *C. Fossey* : Le panthéon sumérien d'après le fascicule XXIV des *Cuneiform Texts*, les mardis et les jeudis, à cinq heures.

Religions d'Israël et des Sémites occidentaux. — M. *Maurice Vernes* : L'Ancien Testament dans le Nouveau : I. Les Évangiles synoptiques (seconde partie), le quatrième Évangile, les mercredis, à trois heures un quart. Explication du Livre de Daniel (chap. VIII à XII), les lundis, à trois heures un quart.

Judaïsme talmudique et rabbinique. — M. *Israël Lévi* : Les plus anciennes versions des parties poétiques de la Bible, les vendredis, à une heure et demie. — Étude critique des sources rabbiniques relatives à l'histoire du judaïsme à partir du IIIe siècle avant J.-C., les vendredis, à deux heures et demie.

Religions de la Grèce et de Rome. — M. *J. Toutain* : Mythes et rites dionysiaques, d'après les *Bacchantes* d'Euripide, les jeudis, à trois heures. — Les

cultes d'origine locale dans la province romaine d'Asie, les vendredis, à quatre heures et demie.

Religions primitives de l'Europe. — M. *H. Hubert* : Les grandes fêtes saisonnières des nations germaniques : les fêtes d'été, les jeudis, à dix heures et demie.

M. *R. Gauthiot*, membre de la Conférence, expliquera des textes religieux tirés de l'Edda, les vendredis, à dix heures.

Littérature chrétienne et histoire de l'Eglise. — M. *Eug. de Faye* : Origine des églises pagano-chrétiennes, étude critique de la seconde partie du livre des *Actes*, les mardis, à quatre heures et demie. — Théologie et philosophie au IIIe siècle ; origénisme, gnosticisme et néoplatonisme, les jeudis, à neuf heures un quart.

Christianisme byzantin et archéologie chrétienne. — M. *G. Millet* : Histoire générale de l'art chrétien en Orient, les mercredis, à trois heures et demie. — Études pratiques d'archéologie et d'histoire religieuse, les samedis, à dix heures et demie. — Visite de la collection chrétienne byzantine, les samedis, de neuf heures et demie à dix heures et demie.

M. *J. Ebersolt*, élève diplômé : Relevés des églises de Constantinople, les samedis, à dix heures et demie. — Les Cérémonies byzantines, les vendredis, à trois heures trois quarts.

Histoire des doctrines et des dogmes. — M. *F. Picavet* : L'influence de Sénèque et d'Épictète sur les chrétiens, avec explication et commentaire de textes, spécialement des *Entretiens* d'Épictète, les jeudis à huit heures. — Doctrines hellénico-romaines, doctrines et dogmes chrétiens en Orient et en Occident pendant les trois premiers siècles, les jeudis, à quatre heures et demie.

M. *P. Alphandéry* : Recherches sur la doctrine de la pauvreté évangélique à l'époque de saint François d'Assise, les mercredis à quatre heures et demie. — Les sources de l'histoire des doctrines eschatologiques en Occident du XIIIe au XVIe siècle, les samedis, à quatre heures et demie.

Histoire du droit canon. — M. *R. Genestal* : La compétence des juridictions ecclésiastiques aux XIIIe et XIVe siècles, les samedis à une heure et demie. — Études de droit canonique privé, les samedis, à deux heures et demie.

Histoire et organisation de l'Eglise catholique depuis le Concile de Trente. — M. *L. Lacroix* : La réorganisation de l'Église de France à partir du Concordat de 1802, les vendredis, à trois heures.

Cours libres. — *Histoire des anciennes églises d'Orient.* — M. *J. Deramey* : Les églises d'Afrique depuis la mort de Genséric jusqu'à l'invasion arabe, les jeudis, à deux heures.

Psychologie religieuse. — M. *Eug. Bernard Leroy* : La stigmatisation chez les mystiques chrétiens, les mardis et les samedis, à trois heures et demie.

II. *Au Collège de France.*

M. *Jean Izoulet* : Origines germaniques et religieuses de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, les mardis, à trois heures.

M. *H. Le Chatelier* : Histoire des idées libérales et constitutionnelles dans l'Islam, les mercredis et samedis, à dix heures et demie.

M. *Cagnat* : Les associations religieuses et civiles chez les Romains d'après les publications récentes, les samedis, à une heure et demie.

M. *Ph. Berger* : Textes relatifs aux premiers prophètes, les vendredis, à dix heures.

M. *R. Dussaud* : Histoire des Phéniciens, les samedis, à 4 heures.

M. *Sylvain Lévi* : Étude du Grand Véhicule d'après le Sûtrâlaṃkâra, les jeudis, à dix heures.

M. *P. Monceaux* : La Correspondance de saint Augustin, les lundis, à trois heures trois quart.

M. *C. Jullian* : Les plus anciennes vies de saints gaulois, et en particulier le martyre de sainte Blandine et des saints de Lyon, les vendredis, à dix heures.

M. *Morel-Fatio* : La correspondance de sainte Thérèse, les lundis, à cinq heures; les chants XXVI à XXXIII du Paradis de Dante, les samedis, à dix heures et demie.

M. *d'Arbois de Jubainville* : Chapitre XVII et suivants de l'*Enlèvement du Taureau divin et des vaches de Cooley*, les lundis et vendredis, à dix heures et demie.

M. *Louis Leger* : Sermons politiques du prédicateur polonais Skarga (XVIe siècle), les mardis, à une heure.

M. *G. Monod* : Les idées de Michelet sur l'Église, le XVIIIe siècle et la Révolution, les mercredis et les samedis, à trois heures et demie.

M. *Finot* : Explication de quelques Jâtaka pâlis en les comparant aux versions cambodgiennes, les mercredis, à dix heures.

Des deux titulaires de la fondation G. Michonis pour cette année, l'un M. Michel, de l'Université de Liège, a fait six conférences très appréciées sur les religions populaires de l'ancienne Grèce. Il sera rendu compte ultérieurement dans la Revue de cette série de leçons qui rentrent dans notre ordre d'études.

III. *A la Faculté des Lettres.* — M. *Debidour* : L'Église catholique en France depuis la Révolution, les samedis, à quatre heures. — Jansénistes, Jésuites, Protestants sous Louis XV et Louis XVI, les lundis, à quatre heures.

M. *Foucher* : La légende bouddhique dans la littérature et l'art de l'Inde. La vie du Bouddha, les lundis, à trois heures et demie. — Explication d'hymnes védiques, les mardis, à quatre heures et demie.

M. *Guignebert* : La vie intérieure de l'Église chrétienne au IIe et au IIIe siècle, les vendredis, à cinq heures. — Explication de textes chrétiens, les lundis, à deux heures et demie.

M. *Lods* : Histoire de la littérature israélite depuis ses origines jusqu'à l'ère chrétienne, les lundis, à quatre heures.

M. *Mâle* : Histoire de l'art chrétien en France aux XIVe et XVe siècles, les mardis, à dix heures. — L'iconographie religieuse au Moyen-Age, les mercredis, à dix heures.

M. *Picavet* : La philosophie d'Abélard et de ses contemporains en Orient et en Occident, les lundis à quatre heures trois quart.

M. *Rébelliau* : Histoire des idées et de la littérature chrétienne du XVIe au XIXe siècle. — Bibliographie, les vendredis à dix heures et demie. — Direction de travaux, les mardis, à cinq heures.

M. *Revon* : Explication d'anciens rituels japonais, les mercredis, à dix et onze heures.

Parmi les cours libres adjoints à la Faculté des Lettres : Cours de M. *L. G. Lévy* : Littérature hébraïque : Les premières pages de la Genèse, les mercredis, à deux heures et demie.

IV. *A l'Ecole des Hautes-Etudes, Section des Sciences historiques et philologiques.*

M. *Clermont-Ganneau* : Archéologie orientale, Palestine, Phénicie, Syrie, les mercredis, à trois heures et demie. — Archéologie hébraïque, les samedis, à trois heures et demie.

M. *Mayer Lambert* : Grammaire hébraïque et explication du livre de l'Exode, les mardis, à deux heures et quart. — Explication du livre des Psaumes, les jeudis, à neuf heures.

M. *Meillet* : Explication de l'Avesta, les mardis, à dix heures.

M. *Moret* : Explication de textes religieux égyptiens relatifs à la résurrection, les mardis, à quatre heures et demie.

M. *M. Roques* : Les légendes de saint Grégoire, les vendredis, à cinq heures.

M. *Serruys* : Les Apocryphes du Nouveau Testament, les mardis, à cinq heures.

Nous recevons le programme pour 1909 des conférences du *Musée Guimet*. Pas une fois le succès de ces conférences ne s'est démenti auprès du grand public et chaque dimanche elles attirent la même affluence attentive. La direction du Musée a cette année institué une seconde série, le jeudi, qui ne sera pas accueillie avec une moindre faveur.

Dimanche 10 janvier à 2 h. 12. M. *de Milloué*, conservateur du Musée Guimet : Le Svastika.

Dimanche 17 janvier. M. *Salomon Reinach*, membre de l'Institut : Les religions germaniques.

Jeudi 21 janvier. M. *Emile Guimet*, directeur du Musée Guimet : Les victimes de Pompéi (avec projections).

Dimanche 24 janvier. M. *A. Moret*, conservateur adjoint du Musée Guimet : La révolution religieuse d'Aménophis IV (avec projections).

Dimanche 31 janvier. M. *E. Revillout*, ancien conservateur au Musée du Louvre : Opinions philosophiques d'une dame du IIe siècle (d'après un papyrus démotique).

Jeudi 4 février. M. *le Dr Capitan*, professeur au Collège de France : Les sacrifices dans l'antiquité américaine (avec projections).

Dimanche 7 février : M. *R. Cagnat*, membre de l'Institut : Le commerce et la propagation des religions dans le monde romain.

Jeudi 11 février : M. *le Dr Péralté* : Impressions d'art dans les religions aux Indes (avec projections).

Dimanche 14 février : M. *Georges Foucart*, maître de conférences à l'Université d'Aix-Marseille : Édifices et drames magiques dans l'Égypte ancienne (avec projections).

Jeudi 18 février : M. *L. Delaporte*, diplômé des Hautes-Études et de l'École du Louvre : La glyptique de Sumer et d'Accad (avec projections).

Dimanche 21 février. M. *G. Lafaye*, professeur à la Faculté des Lettres : Les découvertes de l'Institut archéologique de Vienne (avec projections).

Jeudi 25 février. M. *R. Pichon*, professeur au Lycée Henri IV : La légende d'Hercule à Rome.

Dimanche 28 février. M. *Sylvain Lévi*, professeur au Collège de France : Les Saintes Écritures du Bouddhisme. Comment s'est constitué le canon sacré.

Dimanche 7 mars. Mme *Jane Dieulafoy*. L'évolution religieuse en Espagne avant la Réforme.

Dimanche 14 mars. M. *Philippe Berger*, membre de l'Institut : Les Juifs en Égypte d'après les inscriptions.

Dimanche 21 mars. M. *Collignon*, membre de l'Institut : La vie des statues antiques (avec projections).

A l'École des Hautes Études sociales auront lieu cette année, tous les vendredis à 4 heures 1/4, sous la présidence de M. Théodore Reinach, deux séries de cours comprises sous le titre général de : Étude de la Religion dans ses rapports avec la société. De ces cours, l'un, professé par M. Th. Reinach, traitera de l'*État actuel de la critique relative à la vie de Jésus*; l'autre, sur *les origines alexandrines du christianisme* sera professé par M. D. Surruys (quatre conférences sur : la Trinité hermétique — les verbes révélateurs — la littérature apocalyptique — gnose et ascèse) et par M. A. Moret (deux conférences : Les survivances égyptiennes sous le christianisme).

CORRESPONDANCE

Nous recevons la lettre suivante de M. Durkheim, professeur à la Faculté des Lettres de Paris :

Monsieur le Directeur,

Par suite des vacances, je n'ai pris que tardivement connaissance de l'article

intitulé : *L'Histoire des religions et le totémisme*, que M. Toutain a fait paraître dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, n° de mai-juin 1908.

A la page 343, M. Toutain me présente comme un partisan de la méthode dont M. Salomon Reinach a énoncé le principe dans la proposition suivante : « Partout où les éléments du mythe ou du rite comportent un animal ou un végétal sacré, un dieu ou un héros déchiré ou sacrifié, une mascarade de fidèles, une prohibition alimentaire, le devoir de l'exegète informé est de chercher le mot de l'énigme dans l'arsenal des tabous et des totems ».

Je ne saurais me laisser attribuer une opinion *que j'ai toujours combattue*. M. Toutain ne renvoyant à aucun texte de moi pour justifier son allégation, je ne puis savoir d'où provient une erreur que je ne m'explique pas. Mais je tiens à ne pas la laisser s'accréditer.

Je vous serais donc obligé de bien vouloir publier dans la *Revue* cette courte rectification, et je vous prie d'agréer, etc.

ÉMILE DURKHEIM.

Nous avons communiqué cette lettre à M. Toutain qui nous adresse la réponse suivante :

M. E. Durkheim affirme qu'il a toujours combattu la méthode d'exégèse mythologique proposée et appliquée par M. S. Reinach. Je me suis donc trompé. Mais alors c'est à mon tour de ne pas m'expliquer la phrase suivante de M. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, t. I, p. VI : « Grâce à la diffusion des ouvrages anglais dont je me suis inspiré, grâce aux travaux de feu Marillier et *des rédacteurs de l'Année sociologique*, grâce peut-être aussi à ma propagande de néophyte..., les plus recalcitrants d'autrefois veulent bien reconnaître que le système d'exégèse anthropologique est « à la mode » et qu' « il y a du vrai » dans les *totems* et les tabous ». Personne n'ignore que *l'Année sociologique* a été fondée et dirigée par M. Durkheim et que les *rédacteurs* de cette publication étaient des disciples et des amis de M. Durkheim.

Nous recevons d'autre part, à propos de l'article de M. van Gennep paru dans le dernier numéro de la Revue, la lettre suivante de M. Toutain :

Mon cher collègue et ami,

N'étant pas seul pris à partie dans le copieux article publié ici même par M. van Gennep sous le titre : *Totémisme et méthode comparative*, je ne me crois pas qualifié pour adresser à votre collaborateur une réponse générale. Aussi bien j'ai reçu, à propos de mon étude sur *L'histoire des religions et le totémisme*, des encouragements que je considère comme précieux, et qui me permettent de ne pas m'émouvoir outre mesure des critiques dirigées contre moi par M. van Gennep. Je ne veux donc point discuter ici ces critiques ; ce serait prolonger inutilement un débat, dans lequel M. van Gennep et

moi nous avons pris nettement nos positions respectives; c'est aux savants vraiment compétents et impartiaux, et à eux seuls, qu'il appartient désormais de le juger. Je n'essaierai pas non plus de défendre contre M. van Gennep la méthode historique. Le véritable initiateur de cette méthode en France a été Fustel de Coulanges. Les admirables travaux du maître disparu suffiraient à lui assurer cette reconnaissance de la postérité, dont M. van Gennep affirme, avec quelque prétention, qu'elle n'aura même pas une parcelle. En ce qui concerne spécialement l'histoire des religions, la méthode, dont se sont inspirés plus ou moins exclusivement des savants comme Bouché-Leclercq, Farnell, Gruppe, Preller, Wissowa, peut laisser passer, sans en être le moins du monde atteinte, les appréciations injustifiées et les assauts inutiles de ses adversaires.

Mais, en lisant dans l'article de M. van Gennep les passages où je suis plus particulièrement visé, un doute m'est venu. Je me suis demandé si M. van Gennep a bien lu mon étude jusqu'au bout; s'il l'a lue avec attention; s'il a toujours compris ma pensée. Voici quelques précisions qui expliqueront et justifieront, il me semble, mon étonnement.

1° M. van Gennep écrit (p. 36) : « *M Toutain a beau jeu de s'en prendre à M. Jevons...* » (p. 65) ; « *Sauf Jevons..., des exagérations duquel M. Toutain triomphe sans gloire* ». J'ai relu avec attention mon étude; je n'y ai trouvé le nom de Jevons mentionné qu'une fois dans une citation empruntée à M. Salomon Reinach. Où M. van Gennep a-t-il vu que je m'en étais pris à Jevons? Où a-t-il vu que je prétendais en triompher? En vérité, je serais fort embarrassé de le dire moi-même. — D'ailleurs il y a là peut-être plus qu'une erreur de fait; je crois y saisir un grave malentendu entre M. van Gennep et moi. M. van Gennep s'imagine que j'ai pris à partie tel ou tel savant, que j'ai voulu triompher de celui-ci ou de celui-là. Il n'en est rien, absolument rien. Au cours de mes études sur l'histoire des religions antiques, j'ai constaté qu'une méthode nouvelle était depuis quelque temps appliquée à cette histoire. Cette méthode m'a paru vaine et dangereuse. Je me suis efforcé de déterminer en quoi elle consistait exactement et quelle en était la valeur objective : je n'ai visé ni un savant, ni une école; je me suis occupé uniquement d'une méthode de travail. Si les noms de M. Reinach et de M. Renel sont plus souvent cités dans mon étude, c'est parce que d'une part M. Reinach est le savant qui a formulé le plus nettement la méthode en question, et d'autre part l'ouvrage de M. Renel sur les *Enseignes* est le livre où cette méthode m'a paru être le plus fidèlement appliquée.

2° M. van Gennep affirme qu'après « *avoir énuméré les contradictions théoriques à propos d'un même fait, je nie de désespoir et le fait et la science qui s'en occupe.* » Le fait, dont il s'agit ici, est le totémisme; la science qui s'occupe de ce fait est l'ethnographie et la sociologie. Où donc ai-je nié la réalité du totémisme? Où donc ai-je nié l'importance et l'utilité des recherches ethnographiques et sociologiques sur le totémisme? Je suis obligé ici, pour

convaincre mon contradicteur d'une négligence au moins étrange, de lui rappeler que j'ai écrit textuellement dans ma conclusion : « *Il convient d'étudier les faits totémiques à part; il faut essayer de reconnaître si le totémisme, au delà des différences, au delà même des contradictions apparentes depuis longtemps signalées, ne se fonde pas sur quelque principe général...* » En vérité, est-ce là « nier et le fait et la science qui s'en occupe » ? Ce que j'ai nié, ce que je continue à nier, c'est tout autre chose; c'est la valeur d'un procédé que tout récemment, à Oxford, j'ai entendu qualifier par un des maîtres de la science des religions, d' « *abus du totémisme* ». Le ton, à la fois âpre et doctoral pris par M. van Gennep, me donne le droit de regretter ici, avec toute la vivacité dont je suis capable, qu'il n'ait pas lu mon article entier avec plus d'attention.

3° M. Van Gennep m'attribue des opinions que je n'ai nulle part exprimées : « *Quand donc*, écrit-il, *on traite les sauvages ou les totémistes de dégénérés, on se charge volontairement de l'onus probandi* ». M. van Gennep ne paraît décidément pas avoir une grande expérience des discussions scientifiques. Nulle part je n'ai dit que les sauvages ou les totemistes étaient des dégénérés; j'ai dit, et je maintiens, parce que c'est à l'heure actuelle la stricte vérité, qu'il n'était ni prouvé ni certain qu'ils fussent des primitifs. J'ai même eu soin d'écrire, pour bien préciser mon point de vue et ma position : « *Il serait contraire à notre méthode et à notre conception de l'histoire de substituer des affirmations hypothétiques aux affirmations que nous contestons précisément parce qu'elles sont hypothétiques* ». Ou M. van Gennep n'a pas lu ce passage, ou il ne l'a pas compris.

Veuillez croire, etc.

J. Toutain.

M. van Gennep, à qui cette lettre a été communiquée par nous, nous adresse la réponse suivante :

Mon cher ami,

Je voudrais seulement faire remarquer à M. Toutain que, parmi les historiens des religions classiques dont il se réclame, il en est, comme Gruppe dont on ne saurait dire que leur œuvre a gagné à n'être qu'exclusivement fondée sur la méthode historique; et d'autres, comme Farnell, qui savent fort bien abandonner cette méthode et utiliser la méthode comparative quand ils ne savent plus comment sortir des difficultés. Farnell a publié un excellent petit livre, trop peu connu, intitulé *The Evolution of Religion, an anthropological study*, Londres, Williams and Morgate, 1905; ce sont quatre *lectures* qu'il a données pour le Hibbert Trust. Les deux premières traitent de l'Étude comparée des religions, de sa méthode et de ses problèmes. Il s'y élève contre des rapprochements hasardés, contre les juxtapositions de faits empruntés à toutes sortes de peuples et à toutes sortes de civilisations, mais constate que pour étudier des mécanismes, il n'y a pas d'autre méthode applicable. Et ceci, il le prouve dans

la troisième leçon, où il étudie le rituel de la Purification et l'idée de pureté, en utilisant pour l'intelligence des faits grecs les systématisations de Frazer et de Crawley, et dans la quatrième, où il traite de l'Évolution de la prière depuis ses formes inférieures jusqu'à ses formes supérieures : il va de soi que, dans ce chapitre fondé partiellement sur les recherches de R. R. Marett, les « faits sauvages » sont le support principal de la démonstration.

On est donc en droit de ranger M. Farnell, non parmi les ennemis, mais parmi les partisans les plus décidés de la méthode comparative. Ceci pour la question de méthode générale : dans le détail, Farnell peut être pour ou contre l'interprétation par le totémisme de tel ou tel fait grec, de même que Frazer ; mais pas plus que ce dernier, il n'est contre l'essai d'explication par le totémisme comme « méthode d'exégèse » des faits classiques. Or, c'est précisément contre cette attitude générale, cette orientation de recherche et d'interprétation par le totémisme et la méthode comparative qu'est parti en guerre M. Toutain. S'il s'était contenté de discuter le totémisme d'Apollo Smintheus ou des Bacchantes Thraces, je n'aurais même rien écrit : car ces questions spéciales ne concernent que chaque spécialiste, et dans un traité général sur le totémisme, les faits classiques n'auront jamais droit qu'à une bien petite place. S'occuper du totémisme des *morts*, c'est un passe-temps agréable, qui ne conduit à aucune solution valable pour l'intelligence générale de toutes les formes de religion et de civilisation. M. Toutain peut se réclamer de nombreux historiens auxquels on pourra en opposer de non moins nombreux, partisans ceux-ci de la méthode comparative : cela ne changera rien à ce fait, que les textes ne permettent de reconstituer qu'une partie infinitésimale de la vie antique, alors que l'ethnographie peut étudier l'homme individuel dans toutes ses activités et les évolutions des civilisations au moment même où elles s'accomplissent.

Croyez-moi, etc.

A. van Gennep.

P. S. A la page 70, ligne 4, de mon article, lire : la *nolonté* (de *nolle*, ne pas vouloir).

DÉCOUVERTES

Mission Édouard Chavannes, — Le savant professeur au Collège de France, membre de l'Institut, a effectué pendant l'année 1907 un grand voyage archéologique en Mandchourie et dans la Chine du nord dont les brillants résultats ont été exposés à l'Académie des Inscriptions[1] et dans des conférences faites devant la Société Asiatique et devant le comité de l'Asie française. Les monuments étudiés comprennent des sanctuaires bouddhiques et des tombes.

Près de *Hing-King*, en Mandchourie, les tombes des ancêtres de la dynastie

1) Ed. Chavannes, *Comptes rendus de l'Académie des Inscript.*, 1907 p. 549-575 et 1908, p. 187-203.

mandchoue conservent leur simplicité primitive : sur la petite butte de terre qui recouvre le cadavre, est planté un bâton de 1m,50 de haut environ auquel sont fixées quelques bandes de papier blanc. En Corée, les sépultures des anciens princes locaux sont en forme de pyramides quadrangulaires en granit rose. Dans le *Chan-tong* central, M. Chavannes a visité la tombe de Confucius. Dans un bois aux épais ombrages où l'on accède par une avenue bordée de statues en pierre d'hommes et d'animaux, le plus grand homme de la Chine est enseveli et sa sépulture est d'une rigoureuse simplicité ; derrière un brûle-parfums et un autel de pierre se dresse, devant le tumulus, une stèle de dimensions moyennes sur laquelle on lit : « Tombe du roi très parfait, absolument saint, propagateur de la civilisation. »[1] Au sud de *Han-tch'eng*, la tombe de Sseu-ma Ts'ien, dont M. Chavannes publie en traduction les Mémoires historiques, est encore l'objet d'une grande vénération.

Le savant voyageur a découvert de nouveaux monuments de la plus ancienne sculpture chinoise, bas-reliefs du IIe siècle de notre ère de l'époque des *Han* orientaux, qui compléteront son ouvrage sur la sculpture des *Han* publié en 1892. Ces bas-reliefs décorent les chambrettes funéraires, sortes de petites chapelles où l'on faisait les offrandes au mort, et les piliers disposés par paire à l'entrée des chambrettes.

Un des résultats les plus importants de la mission a été fourni par l'exploration attentive des monuments de la dynastie des *Wei* du Nord. C'est au Ve siècle de notre ère que *Ta-t'ong-fou*, quoique située tout à fait dans le nord de l'Empire, devint la capitale de la dynastie dite des *Wei* du Nord. A cette époque furent sculptées les grottes de *Ta-t'ong-fou*, à une quinzaine de kilomètres de cette ville. En 494, cette dynastie transféra sa capitale à *Ho-nan-fou* et créa dans le voisinage, au défilé de *Long-men* et durant la première moitié du VIe siècle, des œuvres d'art religieux analogues aux précédentes. Aux VIIe et VIIIe siècles la dynastie *T'ang* imita cet exemple et aménagea de nouveaux temples dans le roc à *Long-men*.

Le groupe des grottes de *Ta-t'ang-fou* montre surtout des figures du Bouddha. Plusieurs sont de dimensions colossales : l'une d'elles atteint une hauteur de dix-sept mètres. Les statues de dimensions moindres sont naturellement d'un art plus achevé : « L'inspiration des artistes qui sculptèrent ces œuvres souples et nerveuses paraît être Mahâyâniste et Gandhârienne. Les statues, qui représentent vraisemblablement pour la plupart Çâkyamouni, le Bouddha récent, Maitreya, le Bouddha prochain et Amitâbha, le Bouddha qui préside au paradis d'Occident, sont souvent assises sur un siège avec les jambes qui se croisent à la hauteur du pied tandis que la robe forme des plis réguliers qui dessinent les lignes des membres inférieurs. Cette attitude qu'on ne rencontre plus en Chine à l'époque des *T'ang* et qui est caractéristique de l'art des *Wei* du Nord, est étroitement apparentée à la pose de certaines

1) *Bulletin du Comité de l'Asie française*, 1908, p. 136.

statues originaires du Gandhâra[1]. « Une figure est décorée d'ornements inattendus : ailes sur la tête, trident dans la gauche, peut-être un thyrse dans la droite. Par quelle suite de transmissions retrouve-t-on, réunis ici, les attributs de Mercure, de Neptune et de Bacchus? L'influence de l'art sassanide, dont on retrouve ailleurs des traces certaines, doit vraisemblablement entrer en ligne de compte : la couronne des rois sassanides porte les mêmes ailes que notre personnage.

Les grottes de *Long-men* offrent la suite naturelle de l'art de *Ta-t'ong-fou*, mais elles présentent l'avantage d'avoir conservé leurs inscriptions et de fournir ainsi de solides points d'appui pour le commentaire.

« L'étude des monuments que nous venons de signaler a une grande importance historique, car elle nous fait assister aux débuts et à la propagation de l'art bouddhique en Chine. C'est tout d'abord un peuple non chinois, celui dont les princes ont régné sous le nom de *Wei* du Nord, qui exécute aux confins septentrionaux de l'empire les plus anciens bas-reliefs religieux que nous trouvions en Extrême-Orient. Ce peuple, que ses expéditions conquérantes avaient mis en relations avec les tribus de l'Asie Centrale, leur avait emprunté le Bouddhisme Mahâyâniste dont la terre d'élection était le Gandhâra. En étendant graduellement leur puissance sur toute la Chine du Nord et en franchissant le *Houang ho* pour aller s'établir en 494 à *Ho-nan-fou*, les *Wei* firent pénétrer au cœur même de l'empire les formes d'art qui leur étaient familières, et, quand la dynastie *T'ang* commença, au VII[e] siècle de notre ère, ce long règne glorieux qui devait porter au plus haut point de perfection la civilisation chinoise, elle continua, dans son art religieux, à se souvenir des modèles que lui avaient légués ses prédécesseurs étrangers. Si cependant, à l'époque des *T'ang*, l'art bouddhique subit des modifications profondes, peut-être cela est-il dû, non seulement à l'action propre du génie chinois, mais encore à l'influence des provinces méridionales de la Chine où l'art bouddhique venu de l'Inde par voie de mer était sans doute fort différent de celui qui était parti du Gandhâra pour traverser par la voie de terre toute l'Asie. Il y aurait donc lieu maintenant de rechercher s'il reste quelques vestiges de cet art bouddhique primitif de la Chine méridionale[2]. »

Ainsi, M. Chavannes, mettant en évidence les affinités de ces monuments avec l'art du Gandhâra d'une part, avec l'ancien art du Japon de l'autre, a découvert l'anneau, qui manquait jusqu'ici, de la chaîne reliant l'art religieux de l'Extrême-Orient à celui de l'Occident. Les découvertes poursuivies en Asie Centrale par MM. Stein, Grünwedel, von Le Coq et Pelliot, ramenant au jour tout une civilisation disparue sous les coups des invasions musulmanes au IX[e] siècle, attestent dans la sculpture comme dans la peinture l'influence des modèles gréco-bouddhiques du Gandhâra.

1) *Comptes rendus de l'Acad. des Inscript.*, 1908, p. 192.
2) *Comptes rendus*, 1908, p. 199-200.

Manuscrits mossos. — D'un voyage récent à la frontière tibétaine de la Chine et en particulier au Dokerla, montagne fameuse par son pèlerinage bouddhiste, M. Jacques Bacot a rapporté vingt manuscrits dont dix-huit sont rédigés dans l'écriture pictographique des Mossos, population du sud-ouest de la Chine apparentée aux Tibétains. Deux autres sont écrits dans une variété de l'écriture lolo. Ces manuscrits ont été remis à M. Henri Cordier et iront prendre place à l'École des Langues orientales dont la collection de manuscrits du sud-ouest de la Chine et du nord du Tonkin est aujourd'hui la plus riche du monde grâce aux soins du savant professeur (*Comptes rendus de l'Acad. des Inscript.*, 1908, p. 189-190).

Monuments hittites. — M. Hugo Winckler, en même temps qu'il fouillait à Boghaz-Keui, la capitale hittite, a entrepris avec l'aide de Th. Macridy-Bey quelques recherches sur le site d'Euyuk, à quelques heures plus au nord. Le résultat vient d'être publié par Macridy-Bey en une petite brochure dans les *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, 1908, 3, sous le titre : *La porte des sphinx à Euyuk.* Un plan plus précis a été relevé et deux bas-reliefs nouveaux ont été ajoutés à la série bien connue. De nombreuses illustrations, dont quelques-unes malheureusement mal venues, ajoutent à l'intérêt de ce récit de fouilles.

Au centre de la Mésopotamie septentrionale, le baron von Oppenheim a découvert au lieu dit Tell Halaf l'emplacement d'un palais hittite que des inscriptions cunéiformes désignent comme le « palais de Kapar, fils de Hanpan ». D'après l'écriture, comme aussi d'après le style des bas-reliefs, on peut faire remonter les constructions de Tell Halaf au IXe siècle avant notre ère. Quelques représentations religieuses, notamment une déesse voilée, sont curieuses[1].

Ecriture égéenne. — M. Salomon Reinach a fait part à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1908, p. 478-479) de la découverte à Phaestos en Crète par la mission italienne, d'un disque en terre cuite de 16 centimètres de diamètre, couvert de hiéroglyphes égéens qui ne sont pas gravés, mais imprimés au moyen de poinçons. C'est le premier texte considérable en écriture égéenne ; il se déroule en spirale du centre à la périphérie du disque.

Mission archéologique en Arabie. — Le 2 octobre dernier, les PP. Jaussen et Savignac, professeurs à l'École biblique et archéologique des Dominicains de Jérusalem, ont fait à l'Académie des Inscriptions une communication sur une mission archéologique en Arabie. Cette mission a été confiée aux deux professeurs par la Société française des Fouilles Archéologiques. Malheureusement contrariés dans leurs projets par des difficultés locales, les explorateurs ont principalement fait porter leur étude sur l'antique Hegrâ, la moderne Medâin Sâleh. Les importants résultats de ces recherches ont été groupés en trois par-

1. Frh. von Oppenheim, *Der Tell Halaf und die verschleierte Göttin.*

ties. Dans la première intitulée *Itinéraire*, on décrit la route parcourue, on étudie les monuments, on relève les noms géographiques et on note les légendes locales. De nombreuses photographies et quelques croquis ornent ce premier chapitre qui contient aussi un plan de Tebouk et un plan de Medâïn Şâleḥ.

La deuxième partie réservée à l'épigraphie, comprend des inscriptions nabatéennes, minéennes, thamoudéennes et arabes. Parmi ces nombreux textes dont plusieurs sont nouveaux, il y en a qui revêtent une réelle importance pour l'histoire générale de l'Arabie, pour la connaissance particulière des dialectes et le développement de l'écriture. Signalons la nouvelle lecture de *CIS*, II, 271 qui a été l'objet de plusieurs études, notamment de M. Clermont-Ganneau dans la *Revue Biblique* et de M. Lidzbarski dans la *Zeitschrift für Assyriologie*. Ce texte bilingue, nabatéen (parsemé d'arabe) et thamoudéen, fournit une date ferme (267 ap. J.-C.) pour les textes thamoudéens.

La dernière partie est consacrée à une étude détaillée des monuments de Medâïn Şâleḥ. Si les vestiges de l'ancienne ville sont insignifiants, permettant à peine de reconnaître l'emplacement de la cité dans la plaine, il n'en est pas ainsi des monuments funéraires. On est frappé, en effet, de l'ampleur et de la majesté de ces tombes entièrement taillées dans le roc, qui font revivre à nos yeux le génie et les habitudes du peuple nabatéen. Les photographies et les dessins, rapportés en abondance, permettront de se faire une idée nette de cette curieuse architecture. On pourra établir des comparaisons précises avec les constructions de Pétra et se rendre un compte exact des diverses influences sous lesquelles se sont développées ces façades rupestres. A côté des tombeaux, se trouvent des monuments religieux : stèles, niches, sanctuaires, qui ont été photographiés, décrits et étudiés avec soin.

Les résultats de cette mission archéologique en Arabie feront l'objet d'une publication actuellement sous presse.

Sacrifice humain de consécration dans un sanctuaire syrien, à Rome. — On sait que des découvertes importantes dans le ravin de la villa Sciarra, sur le versant oriental du Janicule, ont été signalées en 1907 par M. Paul Gauckler et que l'emplacement fut identifié par lui avec l'ancien *Lucus Furrinae* où se tua Caius Gracchus. Sur son initiative et sous sa direction, MM. Georges Nicole et Gaston Darier de Genève ont, depuis, entrepris des recherches qui viennent d'aboutir à des résultats très intéressants, dont l'un est capital pour l'étude des rites sacrificiels.

Les trouvailles fortuites de 1906 se composent d'un certain nombre d'inscriptions, dédicaces à des dieux syriens, Adad (Hadad) *Libanceôtès* ou *Akrôreitès*, et Zeus Keraunios, divinités bien connues du panthéon syrien, et à Jupiter Malecíabrudès, qui apparaît pour la première fois et se rapporte à la ville syrienne de Yabroûd, sur la lisière du désert[1].

1) Paul Gauckler, *Le bois sacré de la Nymphe Furrina, et le sanctuaire des*

Les fouilles de 1908 ont, d'une part, amené la découverte, à douze mètres de profondeur, de l'antre de la Nymphe Furrina, caverne trilobée avec une source abondante dont la présence en ce point confirme certaines hypothèses de M. Gauckler qu'on avait vivement combattues. De l'autre, et c'est l'œuvre de MM. Nicole et Darier, les fouilles ont dégagé une des chapelles du sanctuaire syrien. La cella rectangulaire se termine par une abside dans laquelle on a trouvé une statue brisée de dieu assis, empruntant l'aspect de Jupiter, mais certainement un Jupiter syrien. Sous la statue, on a mis au jour un petit ossuaire qui ne contenait qu'une calotte crânienne d'homme. Au milieu du sanctuaire se dressait un autel triangulaire dont la face antérieure est évidée en demi-cercle. Le seuil était formé d'une dalle en marbre blanc, portant sur la tranche une dédicace datée de l'année 176 après J.-C. et due à un certain Gaionas, prêtre syrien connu par plusieurs autres textes[1]. Ce personnage reçoit ici le titre énigmatique de *Cistiber Augustorum*.

La même dalle est gravée sur le plat d'une dédicace à *Venus Caelestis* — vraisemblablement Atargatis — par le flamine C. Aellanius Martialis. On trouvera dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, séance du 2 octobre, les indications détaillées avec les plans et vues à l'appui.

Le point sur lequel nous voulons appeler l'attention de nos lecteurs est le petit ossuaire disposé dans la niche de l'abside, sous la statue. Il était constitué par une logette carrée construite avec des briques posées de champ. « Ce coffret, dit M. Gauckler dans sa communication du 2 octobre 1908, au fond de la niche absidale ne contenait qu'un crâne d'homme adulte — pas même un crâne entier — une simple boîte crânienne. Je l'ai vidé moi-même avec le plus grand soin, assisté de MM. Nicole et Darier, qui examinaient l'un après l'autre, tous les débris que j'en retirais : or, nous n'avons relevé nulle trace, ni de mâchoire, ni de dents, ni d'ossements incinérés, ni de mobilier quelconque, bijoux, monnaie ou verroterie. Par contre, la boîte crânienne était parfaitement intacte et coupée net, sans trace d'incinération. Elle avait donc été sectionnée intentionnellement pour être déposée dans un ossuaire aménagé exprès pour elle, et qu'elle remplit exactement. » De ces constatations précises, M. Gauckler conclut à un sacrifice humain. Certaines analogies fournies par les fouilles récentes de Palestine ne laissent aucun doute à ce sujet. On a même trouvé à Gézer une calotte crânienne découpée de façon semblable et emboîtée dans un bol en terre cuite[2].

Dans le sanctuaire syrien du Janicule la relation est manifeste entre le crâne humain et la statue divine. Il ne s'agit pas uniquement ici d'un sacrifice de

dieux syriens au Janicule, extrait du « Bulletino della Commissione archeologica comunale », 1907, fasc. I-II ; *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1907, p. 135 et suiv. ; cf. Clermont-Ganneau, *ibidem*, p. 250 et suiv.

1) Cf. P. Gauckler, *Le bois sacré de la Nymphe Furrina*, p. 16 et suiv.

2) Macalister, *Palestine Explor. Fund, Quart. Statem.*, 1905, p. 32-33 ; cf. Vincent, *Canaan*, p. 273.

fondation destiné à créer un génie favorable ; le fait est plus complexe et plus rare, il s'agit d'un sacrifice de consécration. Il faut se souvenir, en effet, que le sacrifice arrive à identifier la victime au dieu[1]. Dans le cas particulier, on parvenait ainsi à « faire descendre » le dieu ou les dieux « sur le sanctuaire », suivant l'expression d'un texte punique qu'a fait connaître récemment M. Philippe Berger[2]. La victime concentrant le principe divin, il suffisait d'en enfouir une partie — ici, c'est la calotte crânienne qui avait probablement reçu l'imposition des mains du prêtre, — dans le sanctuaire, pour assurer la présence réelle du dieu. La statue, placée immédiatement au-dessus, était vraiment imprégnée de la force divine. C'est la première fois, à notre connaissance, qu'une découverte archéologique permet de saisir la valeur d'un sacrifice de consécration où l'on immole une victime humaine dans le but d'attirer et de fixer la présence réelle d'un grand dieu dans un sanctuaire. Le détail du sacrifice nous échappe.

Si l'on hésitait à admettre de telles pratiques en pleine civilisation romaine, il suffirait de rappeler que Trajan répéta à Antioche la création du génie de la ville en immolant une jeune fille, appelée Calliope, à laquelle il éleva dans le théâtre une statue de bronze doré qui la représentait avec les attributs de la *Tyché poléôs*[3]. Un parallèle, plus voisin du rite pratiqué dans le sanctuaire syrien de la Villa Sciarra, est fourni par cette coutume des Doumaténiens de la province romaine d'Arabie qui, chaque année, sacrifiaient un enfant et « l'ensevelissaient sous l'autel dont ils se servaient comme de xoanon »[4]. Plus exactement, ces indigènes renouvelaient chaque année la consécration du bétyle qui incorporait le dieu.

Dans le même ordre d'idées, on mentionnera certains rites sacrificiels qui élevaient, sans cependant entraîner la mort, un personnage à un rang divin. Telle est, croyons-nous, l'apothéose de Neteiros que nous fait connaître un texte grec provenant de l'Hermon : Νετείρου, τοῦ ἀποθεωθέντος ἐν τῷ λέβητι δι' οὗ αἱ ἑορταὶ ἄγονται. On a proposé les explications les plus divergentes : sacrifice humain[5], simple ensevelissement après mort naturelle[6], opération magique pour rendre la santé à l'enfant[7].

En réalité, l'inscription gravée sous Trajan mentionne deux frères, Mnéséas

1) C'est ce qu'ont bien montré MM. Hubert et Mauss dans leur *Essai sur la nature et la fonction du Sacrifice*.

2) *Revue de l'Hist. des Religions*, 1908, II, p. 155-156.

3) Jean Malala, *Chron.*, XI. C'est la répétition du sacrifice humain de fondation accompli à Antioche par Séleucus Nicator. Des exemples de sacrifices humains en Syrie, à très basse époque et jusque dans les premiers siècles de l'Islam, sont réunis dans Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, II, p. 74 et suiv.

4) Porphyre dans Eusèbe, *Praep. evang.*, 156.

5) Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. orient.*, II, p. 64 et suiv., IV, p. 250.

6) Fossey, *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1895, p. 303 et suiv. ; Dittenberger, *Orientis Graeci Inscript.*, 611.

7) Drexler, *Roschers Lex.*, s. v. Neteiros.

et Neteiros. Le premier, auteur de la dédicace, est l'administrateur du temple de la déesse Leucothéa dont le nom grec cache une déesse syrienne. Le second conduit les fêtes sacrées; il n'est donc pas mort bien qu'il ait été « divinisé dans le lébès ». Vraisemblablement, Neteiros était un prêtre-dieu du type Elagabale.

Nous ne pouvons nous dispenser de citer encore les victimes humaines, généralement des enfants, qu'on précipitait, enveloppés dans un sac, du haut des murailles de Hiérapolis de Syrie en leur criant qu'ils n'étaient pas des enfants, mais des bœufs[1]. Pourquoi cette épithète? Parce qu'on tend encore dans ce sacrifice — nous sommes sur le territoire particulièrement consacré à Hadad et à Atargatis, — à identifier la victime au dieu. Hadad, en effet, est fréquemment représenté sous les traits d'un bœuf auquel on adjoint le foudre. Dans les représentations anthropomorphes, Hadad est accompagné du bœuf comme animal-attribut.

Enfin, il y aura lieu de rechercher les répercussions possibles de ces faits mieux connus sur le mythe. Ainsi, on entrevoit le sens qui semble s'attacher dorénavant à la légende de la tête d'Osiris flottant en mer et échouant à Byblos[2] où elle donne le signal des grandes fêtes annuelles. De même, on saisit l'explication d'un rite dans le récit de Philon de Byblos d'après lequel El-Kronos coupa la tête de sa propre fille[3] une soi-disant Perséphone[4]. On a rappelé à ce sujet que S[t] Epiphane mentionne à Sichem, en Palestine, le culte de Coré qui passait pour avoir été sacrifiée par son père. Ce dernier trait suffit à l'auteur chrétien pour l'identifier à la fille de Jephté[5].

On voit que les questions soulevées par les découvertes de MM. Gauckler, Nicole et Darier, sont aussi nombreuses qu'intéressantes. M. Gauckler compte reprendre cet hiver les fouilles dans le ravin de la villa Sciarra. On ne peut que lui souhaiter des trouvailles de la même importance.

Ucuetis et Bergusia, divinités gauloises. — M. Héron de Villefosse a communiqué à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1908, p. 498-500) une inscription votive importante découverte dans les dernières fouilles d'Alise-Sainte-Reine. Elle est gravée sur un beau vase de bronze de 0m,46 de haut : *Deo Ucueti et Bergusiae Remus Primi fil(ius) donavit; v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. On a ainsi la preuve qu'Ucuetis était un dieu et non, comme on le croyait, une déesse. Sa compagne est Bergusia dont le nom se retrouve dans la nomenclature géographique de la Gaule; c'est notamment le nom antique de Bourgoin (Isère).

1) Lucien, *de dea Syra*, 58.
2) Lucien, *d. d. S.*, 7.
3) Philon de Byblos, fragm. II, 17.
4) Perséphone non Athena, comme l'a reconnu M. Mayer, in *Roschers Lexicon*, II, 1499, contre Gruppe.
5) Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*², p. 430-431.

Rites funéraires des Vikings. — M. G. Gustafson a entretenu l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, séance du 17 juillet 1908) de la découverte en Norvège d'une tombe particulièrement riche du VIIIe siècle de notre ère. Cette sépulture de femme renferme un abondant matériel ethnographique et notamment un véritable navire de 21 mètres de long, large de 5, avec tous ses agrès. Cette coutume d'enterrer les morts dans un bateau était très répandue en Norvège à l'époque des Vikings, mais on n'avait retrouvé jusqu'ici que des canots de petite dimension. On sait qu'une pratique semblable a été signalée chez les indigènes de l'Amérique du Nord habitant les rives du Pacifique.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

Le n° juillet-août 1908 du *Journal Asiatique* est rempli par une importante étude de M. Sylvain Lévi intitulée « *Açvaghoṣa, Le Sûtrâlaṃkâra et ses sources*, à propos de la traduction française donnée par M. Edouard Huber. Après avoir exposé l'intérêt, à divers titres, du Sûtrâlaṃkâra, M. Sylvain Lévi insiste sur son importance capitale comme document bouddhique tendant à ébranler la tradition palie actuellement triomphante. Une analyse minutieuse des contes du recueil conduit le savant professeur au Collège de France à cette conclusion : « On voit l'importance du document que la traduction de M. Huber ouvre aux indianistes. Elle enrichit d'un chef-d'œuvre inconnu la littérature sanscrite ; elle apporte à l'étude historique et dogmatique du bouddhisme une somme d'informations inappréciable. Les simples sondages que nous y avons tentés ont fait apparaître dans les substructions de ces récits le Vinaya des Mûla-Sarvâstivâdins et les Agamas septentionaux, le Dirgha, le Samyuka, le Madhyama, l'Ekottara. Nous ne sommes pas encore en mesure d'affirmer que le canon tout entier avait pris sa forme définitive ; mais pour un groupe de sûtras du Madhyama, nous voyons que le classement adopté par Açvaghoṣa concorde avec l'Agama sanscrit et s'écarte du Nikâya pali. Libre aux dévots plus ou moins avérés de proclamer l'authenticité exclusive des Trois Corbeilles palies et de rejeter comme apocryphes les textes du Nord. La science a d'autres méthodes ; avant de conclure, elle doit procéder à la confrontation des deux séries ; le Sûtrâlaṃkâra est une des premières pièces de ce procès qui durera longtemps sans aboutir jamais, peut-être, à un verdict définitif. »

— En offrant à l'Académie des Inscriptions, au nom de l'auteur, le colonel Allotte de la Fuye, la première livraison des *Documents présargoniques*, M. L. Heuzey (*Comptes rendus*, 1908, p. 502-504) a insisté sur une question récemment controversée : « Non moins curieuses et instructives sont les tablettes

relatives aux offrandes religieuses : elles témoignent d'un culte rendu aux statues des rois et des patésis, de leur vivant comme après leur mort, et la statue même du roi Our-Nina, le fondateur de la très antique dynastie de Tello, est déjà mentionnée comme recevant un pareil hommage. » La *Revue* donnera un compte rendu détaillé de cette importante publication.

— M. W. Spiegelberg (*Orientalistiche Litteratur-Zeitung*, 1908, p. 403-405) propose une amélioration à la lecture d'un passage de la stèle égyptienne datée de l'an V de Minéphtah, découverte en 1896 par M. Flinders Petrie et fameuse par la mention d'Israël. Après les formules d'usage, le pharaon relate en style emphatique sa victoire sur les Libyens, puis il jette un regard vers l'est et signale que Khati est en paix, que Canaan est prisonnier en tout ce qu'il a de mauvais, que l'Ascalonien est emmené, Gézer entraîné en captivité, Ianouâmim anéanti. Puis il ajoute, d'après la traduction reçue : « Israël est rasé et n'a plus de graine ». Le nom d'Israël est suivi d'un groupe de signes qu'on tenait pour un déterminatif de la population. Israël était donc un nom de tribu, non de pays.

M. Spiegelberg donne les raisons qui établissent la lecture suivante : « Israël, ses habitants sont exterminés[1], sa graine[2] n'existe plus ». Israël est donc bien un nom de pays comme Canaan ; les Israélites étaient déjà sédentaires et essentiellement agriculteurs. De la place occupée dans l'énumération, il résulte qu'ils demeuraient dans le sud de la Palestine, vraisemblablement dans la montagne d'Ephraïm. M. Spiegelberg ajoute, trop modestement peut-être, que l'élucidation de ce détail n'éclaire pas le difficile problème de l'Exode. Il en résulte, toutefois, qu'en l'an V de Minéphtah, les populations de la Syrie méridionale, dont les Israélites, furent vaincues et, en partie, transplantées en Égypte, car le traitement particulier que le texte réserve à chaque peuple n'est qu'un artifice de style. Les Ascaloniens et les Gézérites se virent razziés comme les gens d'Israël et les plus valides d'entre ceux-ci furent emmenés en captivité avec leurs voisins. Le problème littéraire reste obscur, mais le problème historique a désormais une base solide. Il est assez curieux de noter que les fouilles de Gezer[3] viennent de livrer un pectoral en ivoire, au cartouche de Minephtah, et représentant le pharaon en adoration devant le dieu Thot.

— La publication des papyrus d'Éléphantine par M. Eduard Sachau dont M. Macler (*RHR*, 1908, I, p. 229 et suiv.) a entretenu nos lecteurs, a suscité de nombreux travaux de la part des sémitisants. Ajoutons à ceux déjà signalés, le texte et la traduction donnés par le professeur J. Barth de Berlin (*Zu den neuen Papyrusfunden in Elephantine* dans *Jahrbuch der Jüdisch-*

1) Mot-à-mot : « sont devenus peu nombreux ».
2) S'entend des récoltes.
3) *Palestine Explor. Fund. Quart. Stat.*, octobre 1908, p. 280.

Literarischen Gesellschaft, Francfort, 1907. A la ligne 16 du papyrus, il faut lire (de même Noeldeke et G. Hoffmann) : « Les chiens ont déchiré les muscles de ses pieds, et tous les trésors... » M. Barth reconnaît que le fait le plus important signalé par ces textes est l'existence, dès au moins l'époque de Cambyse, d'un temple juif à Eléphantine dans lequel on offrait des sacrifices. Comment pouvait-on accepter une telle infraction au Deutéronome? On a supposé que l'obligation de l'unité de culte, le droit exclusif de Jérusalem comme place de sacrifices n'étaient pas encore connus ou tout au moins pas encore absolument établis. A cela, M. Barth objecte que la même difficulté se présente pour le temple d'Onias bâti en 160 avant notre ère à Leontopolis et, à son avis, dans l'un et l'autre cas, on considérait que la prescription de ne pas élever un autre temple et de n'y pas sacrifier disparaissait à la destruction du Temple de Jérusalem, au moins quand il s'agissait d'un pays étranger. M. Joseph Halévy arrive, de son côté, aux mêmes conclusions : « Aucune loi du Pentateuque, dit-il, ne défend d'élever un temple pour des Juifs établis et formant communauté à l'étranger[1] ». A la vérité, ils semblent s'en être généralement abstenus.

Au sujet de la même découverte, M. Adrien Blanchet[2] rappelle l'interprétation, à laquelle sont arrivés indépendamment, M. Clermont-Ganneau et M. E.-J. Pilcher[3], d'une monnaie d'argent représentant un dieu barbu tenant un sigle et assis sur un char ailé. La légende sémitique donne précisément le nom de Yahoû tel qu'on le lit dans les papyrus d'Eléphantine. Le dieu d'Israël fut identifié à Zeus lors de la réédification du temple par Antiochus IV et le char ailé est une interprétation du trône avec les roues et les *cherubim* d'Ezéchiel.

— M. Enno Littmann signale dans les *Beiträge zur Kenntnis des Orients*, t. VI, p. 52-58, des parallèles abyssins à des représentations et à des usages arabes anciens. Ainsi le jeu de dé chez les Mensa' dans l'Abyssinie du nord. Parmi les tribus du Tigré, l'oreille fendue soit pour le bétail, soit pour les chameaux est toujours une marque d'origine. Chez les Mensa' notamment, on marque au feu les animaux d'un signe déterminé pour chaque tribu ou fraction de tribu. De plus, chaque veau ou tout au moins chaque génisse est marquée d'une fente à l'oreille identique à la fente portée par la mère. Si bien que dans le langage courant on demande d'un homme : « De quelle oreille est-il? » pour « de quelle tribu est-il? » Chaque vache a un nom propre. La notion d'âme-oiseau si répandue, se rencontre chez les Abyssins sous la forme d'une chouette.

— M. Théodore Reinach (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1908, p. 315) réfute l'opinion commune qui explique le mot *Parthénon* comme étant la demeure de

1) *Revue sémitique*, 1908, p. 238.
2) *Revue numismatique*, 1908, p. 276-277.
3) *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1908, p. 45-52.

la déesse vierge Athéna *Parthenos*. Il montre que plusieurs Parthénons sont consacrés à une divinité maternelle : Déméter, Cybèle, Artémis Leucophryné. « Un *parthénon* est donc un temple spécialement affecté à des rites, à des cérémonies exécutées par des jeunes filles, comme un nymphôn est un temple où officient de jeunes mariées. Le temple d'une nymphe se dirait *nymphéion*, le temple d'une vierge *parthéneion* ».

— La magistrale *Histoire de la Gaule* de M. Camille Jullian dont les deux premiers volumes ont paru chez Hachette en 1908, ne manque pas de réserver une large place aux institutions religieuses. Dans le tome premier, le savant professeur au Collège de France essaie de fixer les traits fuyants de la religion des pré-Gaulois dans lesquelles il reconnaît des Ligures. Il s'appuie sur les inscriptions d'époque romaine, sur les rares allusions conservées par les textes. Il fait état aussi des données fournies par la science comparée des religions et cette dernière position, de la part d'un esprit aussi prudent et aussi classique, est significative. Dans le tome deuxième, les Druides sont l'objet d'une étude approfondie : origine, condition sociale, pouvoir et fonctions. L'auteur incline à les considérer comme les héritiers des dynastes patriarcaux de la Gaule primitive. « Rois, juges et prêtres à la fois, ces chefs, semblables à ceux de la plus vieille Germanie, commandaient leurs tribus à tous les titres, au nom de la loi, des dieux et de la force, pour la guerre, le conseil, la mort et le sacrifice ; les hommes, au surplus, ne distinguaient pas ce qui est rite religieux et acte public. » Plus tard, les fonctions se dédoublèrent : rois ou magistrats ont été flanqués de druides. C'est là une loi générale qui permet de repousser l'opinion si répandue d'après laquelle l'institution druidique serait un fait exceptionnel dans le monde ancien. Un chapitre traite de la religion gauloise que M. Jullian étudie et commente depuis de nombreuses années. Il expose les difficiles problèmes sur la nature de Teutatès le « dieu national » — que l'auteur retrouve sous les appellations diverses de Mercure, Mars, Dis Pater, Saturne, — sur les déesses païennes et les divinités secondaires, leurs symboles et leurs attributs, les sacrifices, la divination et quelques pratiques dont la plus célèbre est celle du gui.

R. D.

— Dans le *Journal des Savants*, 1908, p. 505-512, M. Léopold Delisle annonce que le manuscrit de la cathédrale de Mende, disparu depuis douze ans et relatif à saint Privat a été retrouvé par lui dans un lot de papiers provenant de la succession de Mme de Rozière. La première partie du ms. relate des événements locaux remontant au XIe siècle. La seconde constitue un traité sur les miracles de saint Privat ; elle est l'œuvre d'Aldebert le Vénérable, évêque de Mende de 1151 à 1187. « La découverte du corps de saint Privat, le culte dont il fut honoré, la dévotion des fidèles au patron du diocèse, les cérémonies célébrées dans la cathédrale, la fouille des anciennes cryptes, les révélations obtenues pendant les songes y tiennent la place la plus considérable. L'archéo-

logie tirera parti de beaucoup de détails descriptifs. On lira avec intérêt ce que l'auteur rapporte sur les reliques que Dagobert passe pour avoir voulu faire porter à l'abbaye de Saint-Denis, sur diverses localités et familles de l'Auvergne ou des pays voisins, sur les pèlerinages qui étaient le plus en vogue au XII[e] siècle, sur la célébrité de l'école de Salerne, sur les rapports de l'évêque de Mende avec le roi Louis VII. » Le manuscrit en question peut remonter jusqu'au milieu du XIV[e] siècle.

M. le D[r] Binet-Sanglé, qui n'est pas un inconnu pour les lecteurs de la Revue, n'a jamais cessé de manifester une confiance tenace dans les résultats de la psycho-physiologie appliquée à l'histoire des religions. Son dernier ouvrage intitulé : *La folie de Jésus, son hérédité, sa constitution, sa physiologie* (Paris, Maloine) est évidemment l'illustration maîtresse de cette méthode : il a, dit-il, essayé d'appliquer à « Ieschou bar-Iossef » la méthode des sciences naturelles, d'établir en partie son « observation clinique ». Et il nous fournit dans les dernières pages de son livre une fiche d'hôpital dont nous détachons ces lignes suffisamment caractéristiques : « Petit de taille et de poids, délicat de constitution, ayant présenté une anorexie de longue durée et une crise d'hématidrose, mort prématurément sur la croix d'une syncope de déglutition facilitée par l'existence d'un épanchement pleurétique vraisemblablement de nature tuberculeuse et siégeant à gauche ; ayant des idées d'eunuchisme, d'œdipisme et d'amputation manuelle, révélateurs de désirs sexuels ardents sinon de perversion sexuelle, au demeurant impuissant et stérile, Ieschou bar-Iossef nous apparaît comme un dégénéré physique et mental ».

Il va sans dire que M. B.-S. ne fait pas peu de cas du célèbre passage de Marc (III, 21) : « Quand ses parents l'eurent appris, ils vinrent pour se saisir de Jésus ; car ils disaient que Jésus était hors de sens ». Même il l'inscrit en épigraphe à son livre, en grec et en français au-dessous d'une reproduction du Christ mort d'Holbein. Mais voilà que de Montauban, où il professe à la Faculté libre de théologie, M. Arnal apporte au monde des exégètes ou des simples curieux d'histoire chrétienne une nouvelle qu'il qualifie lui-même d'hérésie. Le fameux verset III, 21 de Marc a été toujours traduit à contre-sens et M. A. propose le mot-à-mot suivant : Ἀκούσαντες = informés ; οἱ παρ' αὐτοῦ = les disciples ; ἐξῆλθον = sortirent ; κρατῆσαι = pour contenir ; αὐτὸν = le peuple ; ἔλεγον γὰρ = car ils disaient ; ὅτι ἐξέστη = qu'il (le peuple) était hors de sens. On voit combien le sens traditionnel se trouve changé. Outre les raisons grammaticales qui sont solides, cette nouvelle interprétation s'appuie sur d'assez valables raisons de bon sens : « Pourquoi imaginerait-on, comment répéterait-on, dit M. A., que Jésus était « hors de sens » à l'heure même où il quitte la foule pour accomplir l'acte le plus pratique, le plus ordinaire qui soit : se reposer et manger ? En vérité, le moment serait mal choisi pour manifester cette crainte ou rapporter ce témoignage ». — La discussion est maintenant ouverte et sera vraisemblablemant animée.

P. A.

Nous avons reçu l'*Annuaire du Collège de France*, huitième année, 1908. Outre les résumés des cours de l'exercice 1907-1908 et le programme des cours de 1908-1909, cet annuaire renferme un certain nombre de notices sur des membres du Collège morts au cours de la dernière année. De ces notices l'une a pour nous un douloureux intérêt : notre très regretté directeur Jean Réville appartenait au Collège de France depuis le 18 mars 1907 et notre collaborateur M. F. Picavet a retracé en termes émus sa belle et simple histoire d'homme très bon et de savant très sûr. M. Monceaux a écrit une note pénétrante sur l'œuvre de Gaston Boissier. L'annuaire contient encore le discours biographique prononcé par M. E. Levasseur aux obsèques de M. Barbier de Meynard et les allocutions de MM. E. Levasseur et A. Lefranc lors de l'inauguration au Collège du buste d'Émile Deschanel, en mars dernier.

Le Gérant : Ernest Leroux.

CLELIA ET EPONA

Les scolies vénitiennes de l'*Iliade*[1], Suidas[2] et Codinus[3] ont conservé le souvenir d'une statue équestre très archaïque. Ces textes nous apprennent qu'Énée, quand il débarqua sur la côte italienne à Laurente, sauta sur le premier cheval qu'il y aperçut; en mémoire de cette rencontre, il voua une image équestre à sa mère Aphrodite[4]. Cela signifie et cela prouve qu'il existait à Laurente une très ancienne statue représentant une femme à cheval, où les *ciceroni* reconnaissaient une Aphrodite équestre dédiée par Enée plus de quatre siècles avant la première olympiade. Bien entendu, il ne pouvait alors être question d'une Aphrodite *ephippos*; d'ailleurs, si Enée avait réellement abordé en Italie au XII[e] siècle, ce que pas un critique ne voudrait concéder aujourd'hui, il n'aurait pu monter à cheval, puisque l'équitation est encore inconnue aux temps homériques. Abstraction faite de la légende, qui n'a aucune valeur, il reste la statue qui lui a donné naissance et qui mérite de retenir notre attention.

L'image dont il s'agit devait être très grossière, sans quoi l'on n'aurait pas songé à l'attribuer à l'époque d'Enée. Mais comment les *ciceroni* savaient-ils que cette image était fémi-

1) Schol. Ven. *Il.*, II, 820.

2) Suidas, s. v. Ἀφροδίτη.

3) Codinus, *Orig. Constantinop.*, p. 14.

4) Voici le texte de Codinus (*ap.* Banduri, *Imp. Orient.*, t. I, p. 125-6) : Πλάττουσι καὶ αὐτὴν ἔφιππον, ὅτι Αἰνείας ὁ υἱὸς αὐτῆς πλεύσας μέχρι τῆς δύσεως, μετὰ τοῦτο ἵππῳ ἐπέβη, καὶ τὴν μητέρα ἐτίμησε τοιούτῳ ἀγάλματι. Dans le même paragraphe, Codinus parle d'une statue romaine de Vénus portant un peigne et raconte, à ce sujet, une histoire ridicule; mais cette statue n'a rien à voir avec l'Aphrodite équestre et M. Bernoulli a fait erreur en les confondant (*Aphrodite*, p. 412). Non moins erroné est son renvoi à Servius (*ad Aen.*, I, 720, qui mentionne en passant la *Venus equestris*, mais non une statue de cette divinité.

nine? Une statue aussi archaïque devait nécessairement être vêtue; les formes féminines du corps, seins et hanches, qui ne sont pas marquées avec insistance dans l'art grec avant le IVe siècle et ne le sont presque pas dans l'art primitif, ne pouvaient être indiquées suffisamment pour permettre de reconnaître le sexe. Il suit de là que la figure de Laurente trahissait son sexe par son attitude; elle devait donc être assise non à califourchon, περιβάδην, mais de côté, κατὰ πλευράν[1], c'est-à-dire à la mode des femmes, *muliebriter*[2], mode qui doit être aussi ancienne que l'équitation elle-même, par des motifs d'hygiène et de convenance.

Une autre statue du même type et non moins primitive d'aspect existait à Rome. C'était une image exposée en plein air, au point culminant de la Voie Sacrée, *in summa sacra via*, du côté du Palatin. Les uns y reconnaissaient la vierge romaine Clélie, d'autres sa compagne Valérie, fille de Publicola[3]. Denys d'Halicarnasse dit formellement qu'elle n'existait plus de son temps, ayant péri dans un incendie qui prit à des constructions voisines[4]; on a toutefois supposé qu'elle avait été rétablie ou remplacée au Ier siècle[5].

Suivant la légende que Tive Live et Plutarque ont popularisée[6], la vierge romaine Clélie avait été livrée en otage avec d'autres à Porsenna, chef des Etrusques (507); elle s'échappa, traversa le Tibre et revint à Rome. Les Romains, ne voulant pas manquer à la foi jurée, la rendirent à Porsenna; celui-ci, admirant le courage de la jeune fille, la traita avec grande estime et lui offrit un cheval richement harnaché. On croyait généralement qu'elle s'était échappée du camp de Porsenna

1) Achille Tatius, I, 1 (édit. Didot, p. 28).
2) Ammien Marcellin, XXXI, 2, 6.
3) Pline, XXXIV, 29; Plutarque, *Public.*, 23.
4) Denys, V, 35.
5) En effet Plutarque, *l. cit.*, en parle comme existant encore cf. Sénèque, *ad Marciam*, 16 et la note de Miss Sellers, *Pliny's chapters*, p. 25.
6) Voir les *seize* auteurs, grecs et latins, cités à ce sujet dans Pauly-Wissova, art. *Cloelia*, p. 110. Le passage capital est celui de Tite-Live, II, 13, 6.

en traversant le Tibre à cheval ; c'est ainsi qu'elle a été souvent figurée par l'art moderne, entr'autres — et pour la première fois, je crois — par le peintre siennois Domenico Beccafumi[1]. Quoi qu'il en soit de la forme primitive de la tradition, Clélie était considérée comme une vaillante écuyère et la statue qui, disait-on, avait été érigée en son honneur, la représentait, en effet, à cheval.

La preuve que cette statue et son piédestal ne portaient aucune inscription, c'est qu'on y reconnaissait tantôt Clélie, tantôt Valérie. L'argument que j'ai fait valoir à propos de la figure équestre de Laurente s'applique également à la statue romaine ; le sexe était accusé par l'attitude que lui avait prêtée le sculpteur ; elle était long-vêtue et assise de côté. J'ajoute qu'elle ne devait pas porter d'armure, puisque Clélie et Valérie n'étaient pas des guerrières, mais des jeunes filles qui, dans une circonstance mémorable, avaient osé monter à cheval pour se sauver.

Nous avons donc à Rome une statue du même type que celle de Laurente, objet, comme celle-ci, d'une légende exégétique et remontant aussi à une époque très ancienne, antérieure à l'introduction de l'art grec dans le Latium.

On a émis l'hypothèse que la statue romaine dite de Clélie était celle d'une Amazone, enlevée ou acquise de quelque ville hellénique de l'Italie[2]. Cela est inadmissible par deux raisons. D'abord, les Amazones, guerrières scythiques, sont court-vêtues et chevauchent toujours à califourchon ; or nous avons établi que Clélie était long-vêtue et assise de côté. En second lieu, les auteurs suivis par Denys, Tite Live et Pline, et ces écrivains eux-mêmes n'auraient jamais attribué une statue grecque, même archaïque, à l'art primitif de Rome, dont ils avaient beaucoup de monuments authentiques sous les yeux.

Schwegler voulut identifier Cloelia à la Vénus Cluilia

1) Burlington Club, *Pictures of Siena*, pl. XLI.
2) Roscher, *Berichte der Sächs. Gesellschaft*, 1891, p. 107.

ou Cluacina (purificatrice) et pensa que l'image de cette déesse était identique à celle de la *Venus equestris* d'une époque postérieure[1]. Mais Vénus est une déesse tard-venue dans le Panthéon romain; le type de Vénus équestre est bien plus tardif encore, même dans l'art grec. Cluacina appartient aux litanies des *Indigitamenta* et il est impossible d'imaginer pourquoi une déesse purificatrice aurait été représentée à cheval. Je croirais plutôt que Cloelia (Cluilia) est une épithète dérivée de *cluere*, signifiant quelque chose comme *inclita*, « fameuse »; la forme *Cluilia* doit être rapprochée du nom de *Duilius*, où l'on reconnaît le mot *bellum* sous sa forme archaïque *duellum*.

Il me semble que l'on peut expliquer facilement l'existence de deux statues archaïques de femmes à cheval tant à Laurente qu'à Rome, et cela sans faire intervenir l'*Aphrodite ephippos* qui appartient exclusivement à la période la plus florissante de l'art grec, où les exemples de ce type sont d'ailleurs fort rares[2].

Pline connaissait à Rome des statues qu'il faisait remonter à l'époque de l'Arcadien Evandre[3]. Avait-il tort, avait-il raison de les croire si anciennes? C'est là une question qui ne doit pas m'arrêter ici; le fait est que les savants grecs et romains avaient constaté des analogies remarquables entre la Rome primitive et l'Arcadie, en particulier entre la fête des Lupercales et celle des Lykeia, et qu'ils reconnaissaient des éléments arcadiens dans le rituel romain. L'existence de ces éléments arcadiens est indéniable, alors que le bon roi Evandre peut être aussi légendaire que semble l'impliquer la forme grecque de son nom (εὖ ἀνήρ, le *bon homme*, opposé au *méchant homme*, Cacus). Ainsi nous avons le droit de parler, comme le faisaient les anciens, de l'établissement d'Evandre

1) Schwegler, *Römische Geschichte*, t. II, p. 186.

2) Voir Mylonas, Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1893, p. 213 et Bernoulli, *Aphrodite*, p. 412.

3) Pline, XXXIV, 16, 23. Cf. *Cultes, mythes et religions*, t. III, p. 210 sq.

dans le Latium, entendant par là une migration ou une influence arcadienne, et cela alors même qu'Evandre n'aurait jamais existé.

Remarquons ici que Denys d'Halicarnasse, qui nous instruit de l'établissement d'Evandre sur le Palatin, de la civilisation introduite par lui dans le Latium, de l'autel qui lui fut érigé près de la Porte Trigemina (I, 32), lui attribue, entre autres institutions, la fondation du culte de Poseidon Hippios (*Neptunus equester*) à Rome. Poseidon cavalier doit nécessairement avoir eu une compagne; il est assez naturel de supposer que cette compagne était elle-même une déesse équestre. Or, cette hypothèse peut s'appuyer de certains témoignages explicites relatifs à la mythologie arcadienne. Nous trouvons en Arcadie, à Phénéos, Poseidon Hippios associé à Artémis Hippia ou Heurippa[1]. Une légende rapportait qu'Odysseus, retrouvant à Phénéos ses cavales égarées, y dédia un temple à Artémis Heurippa et une statue à Poseidon Hippios. *Heurippa* peut être une corruption d'*Euhippa*; quoi qu'il en soit, il est évident que Poseidon et l'Artémis de Phénéos étaient l'un et l'autre des divinités chevalines. La Déméter arcadienne est également chevaline, par exemple à Phigalie, où elle était figurée avec une tête de jument[2]; à Thelpusa en Arcadie, nous trouvons une Erinys chevaline[3], et nous apprenons l'histoire de Déméter transformée en cavale qui accorda ses faveurs à Poseidon changé en cheval[4]. Le couple Poseidon-Hippios et Déméter n'est pas seulement mentionné à Thelpusa, à Phigalie et à Mantinée, mais à Pallantion, la patrie même d'Evandre; cela semble résulter d'un passage de Denys d'Halicarnasse[5].

Artémis, Déméter et Poseidon sont des noms donnés postérieurement à des divinités très primitives. La vieille reli-

1) Pausanias, VIII, 14, 4-5.
2) *Ibid.*, VIII, 42, 4.
3) *Ibid.*, VIII, 25, 4.
4) *Ibid.*, VIII, 25, 6.
5) Denys, I, 33.

gion de l'Arcadie nous montre un dieu-cheval et une déesse-cavale; celle-ci a donné naissance au cheval Arion[1]. Originairement, ces divinités sont tout simplement un étalon et une jument; c'est ce que nous constatons dans la légende de Thelpusa. Plus tard, avec les progrès de l'anthropomorphisme, nous avons la déesse de Phigalie à tête de jument; plus tard encore, chevaux et juments deviennent des dieux cavaliers, un dieu *hippios* et une déesse *hippia*.

Comment la déesse *Hippia* était-elle représentée dans l'art

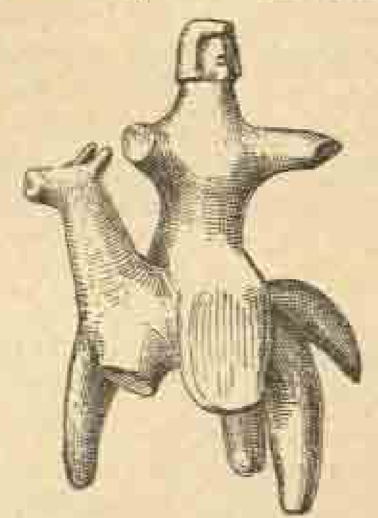


Fig. 1. — Artémis équestre de Lusoi (Arcadie).

arcadien le plus ancien? Nous savons cela aujourd'hui grâce à une statuette en terre cuite découverte par Reichel et Wilhelm dans le sanctuaire d'Artémis à Lusoi[2] (fig. 1). Elle est figurée assise à gauche, vêtue d'une longue robe. Les savants autrichiens, qui ont publié cette figurine très archaïque, ont remarqué que la forme de la queue de l'animal oblige d'y reconnaître un cheval et non un cerf. Ils ont cité le passage de Pausanias au sujet de l'Artémis *Heurippa* de Phénéos, mais ne paraissent pas avoir compris la haute importance de

1) Pausanias, VIII, 25, 7.
2) *Oesterr. Jahreshefte*, t. IV, p. 38.

cette représentation, encore unique dans l'art grec le plus ancien. Pausanias dit que Déméter, après son aventure avec Poséidon à Thelpusa, se baigna dans le Ladon et fut appelée, pour cette raison, Lusia (de λούσασθαι, se laver). C'est là une étymologie populaire ou demi-savante; je préfère rapporter l'épithète de Déméter au nom de la vieille ville arcadienne de Lusoi, qui n'existait plus du temps de Pausanias. La *Lusia* de la légende est une déesse chevaline et c'est sous la forme d'une déesse à cheval que nous la rencontrons dans la terre cuite de Lusoi.

Je conclus qu'en dehors des images de Poseidon Hippios, introduites dans l'Italie centrale par les Arcadiens, il existait des statues d'une déesse à cheval, comme la prétendue Aphrodite équestre de Laurente et la prétendue Clélie ou Valérie de Rome. En Arcadie, la déesse à cheval fut appelée Artémis ou Déméter; en Italie, le culte et le nom de *Venus equestris* l'emportèrent, sans doute parce que la statue de Laurente fut mise en rappport, par la légende, avec la mère divine d'Enée. Mais, dans l'art grec et dans l'art romain, Artémis ou Diane parait encore comme une écuyère; elle chevauche des chevaux et des cerfs; elle prête sa monture à Séléné et à Eos; un petit bronze découvert dans les Ardennes, aujourd'hui à Saint-Germain, représente Diane (ou une déesse celtique analogue) chevauchant un sanglier[1]. Les écuyères par excellence, les Amazones, sont les hiérodules d'Artémis à Éphèse. Diane équestre joue encore un rôle important dans les superstitions populaires que combattit le christianisme. On trouve mentionnée de bonne heure la croyance que Diane chevauche la nuit, suivie d'une troupe de femmes impies, *sceleratae mulieres*; au XIVe siècle encore, les statuts de l'église française de Conserans parlent des

1) Séléné à cheval sur le trône de Zeus à Olympie. Pausanias, V, 2, 8; sur l'autel de Pergame, *Vorl. Bericht.*, I, p. 54; sur des vases, *Mon. dell' Instituto*, II, p. 31, 55; *Journ. Hell. Stud.*, 1888, p. 10; Mylonas, Ἐφ. ἀρχ., 1893, p. 208 (miroir). — Eos équestre, Eurip., *Oreste*, 1004; Eust. *ad Il.*, p. 1430, 12; Tzetzes, *ad Lyk.*, 17. — Artémis équestre sur les monnaies de Phères, Müller-Wieseler, XVI, 173; à califourchon sur une lampe de Carthage (inéd.).

femmes qui chevauchent la nuit avec Diane[1]. J'ajoute que dans le vieux culte de Nemi, *Diana Nemorensis* est associée au dieu-cheval Virbius-Hippolyte[2], preuve que l'idée d'une déesse chevaline existait aussi fort anciennement en Italie.

Les représentations des déesses équestres sont, en somme, assez rares dans l'art classique. Mais elles sont très nombreuses dans l'art gallo-romain. J'ai résumé et décrit, dans une série d'articles, plus de cent exemples de l'Epona équestre, tant en pierre qu'en bronze et en terre cuite[3]. Toutefois, jusqu'à présent, j'ai omis d'aborder une question intéressante : où les Gaulois romanisés ont-ils trouvé le type de l'Epona écuyère, qu'ils ont très souvent représentée assise de côté sur un cheval au repos[4] ? Nous ne pouvons admettre pour ce type une origine celtique, parce qu'il n'existait pas, à proprement parler, d'art plastique chez les Gaulois avant la conquête romaine. Dans l'art grec, il n'y a pas de figures analogues ; la *seule* image qui ressemble à celle de l'Epona gauloise — au point qu'on l'eût prise pour une Epona si elle avait été découverte en Gaule — est la terre cuite archaïque de Lusoi. De Lusoi en Arcadie jusqu'en Gaule, il y a loin ; je suis cependant convaincu qu'on peut trouver un type intermédiaire, parce que la route qui conduit d'Arcadie en Gaule passe par Rome.

Sur l'autel de Mavilly dans la Côte-d'Or, dont je me suis occupé à diverses reprises[5], figurent en relief les douze grands dieux romains, associés au serpent à tête de bélier, qui est purement celtique. Je crois avoir prouvé que l'artiste

1) S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, t. I, p. 276. Le canon relatif aux femmes qui chevauchent la nuit avec les démons a été attribué à tort au concile d'Ancyre : j'ai répété cette erreur après d'autres. Cf. J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns*, p. 38.

2) Cf. Frazer, *Golden Bough*, t. I, p. 5 et 6 ; t. II, p. 313.

3) *Revue archéol.*, 1895, I, p. 113, 309 ; 1898, II, p. 187 ; 1899, II, p. 54 ; 1902, I, p. 227 ; 1903, II, p. 348.

4) Les Eponas sur un cheval au pas, au trot ou au galop marquent un développement postérieur du type.

5) En dernier lieu, *Cultes*, t. III, p. 191 sq.

inhabile auquel nous devons cet autel n'a pas cherché des modèles grecs ou gréco-romains, mais a reproduit les images les plus archaïques qu'il pût trouver à Rome même, celles des *Di consentes* sur le Forum[1]. Il nous a conservé ainsi la seule image connue de Vesta protégeant ses yeux contre la fumée, type mentionné par Ovide, qui ne le comprenait plus[2]; un Poseidon nu tenant un dauphin, une Vénus sévèrement vêtue, un Vulcain et un Mars de types très anciens[3]. Après Vesta, la figure la plus intéressante de cet autel est celle de Diane, tenant des serpents dans ses mains; j'ai essayé d'établir[4] que ce motif, inconnu de l'art classique, est celui de la prétendue « déesse aux serpents » de Cnossos en Crète et de l'Artémis tenant des serpents que Pausanias signale à Lycosura en Arcadie[5]. Assurément, je n'admets pas un instant qu'un sculpteur gaulois ait emprunté directement ce motif à l'Arcadie; il l'a pris de quelque vieille statue romaine, d'une de celles peut-être que Pline attribue à l'époque d'Evandre, et qui, comme l'image de l'écuyère Clélie, dérivaient, directement ou indirectement, d'un modèle arcadien.

Maintenant, si un sculpteur celtique, vers le début de notre ère, pouvait copier une Diane très archaïque et une Vesta très archaïque à Rome, pourquoi n'y aurait-il pas copié aussi une déesse ou une héroïne équestre? Pourquoi un artiste, appartenant à la première école d'art gallo-romaine, n'aurait-il pas eu recours à des modèles aussi anciens et aussi vénérables pour représenter la déesse équestre des Gaulois? Je me persuade de plus en plus que les caractères archaïques de l'art gallo-romain, par exemple le Mercure barbu[6], les dieux et les déesses accroupis[7], ont été adoptés volontaire-

1) *Ibid.*, p. 199.
2) Ovide, *Fastes*, III, 45.
3) *Cultes*, t. III, p. 201, 203.
4) *Ibid.*, p. 210 sq.
5) Pausanias, VIII, 37.
6) S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 70.
7) *Ibid.*, p. 185.

ment et consciemment par les premiers sculpteurs de la Gaule romaine, qui préférèrent à bon escient les types les plus archaïques, parce qu'ils leur attribuaient plus de sainteté.

Quelque chose de tout à fait analogue s'est produit en Inde, où la plastique en matières dures, peut-être non antérieure au Iᵉʳ ou au IIᵉ siècle de notre ère, s'est inspirée intentionnellement des modèles grecs les plus anciens. Ainsi nous trouvons en Inde le type de Bouddha, assis les jambes croisées, qui ressemble étrangement à celui des dieux gaulois accroupis. Alexandre Bertrand, qui a insisté sur cette ressemblance, supposa qu'elle était le résultat d'une propagande religieuse, l'attitude en question ayant pu être prescrite dans certains mystères[1]. D'autres n'ont vu là qu'une rencontre fortuite, dans la pensée, développée d'abord par M. Mowat, que les Gaulois, n'ayant pas de chaises, devaient s'asseoir à terre les jambes croisées[2]. J'avais autrefois admis l'influence du type égyptien du scribe accroupi, du dieu-scribe Imouthès[3]. Aujourd'hui je suis persuadé que le modèle commun de la Gaule et de l'Inde a été un vieux type ionien du VIᵉ siècle, dont il y a des exemples dans la plastique de Chypre, dans les terres cuites d'Asie Mineure et, en Gaule même, dans les deux statues archaïques découvertes à Velaux (Bouches-du-Rhône)[4], qui ne sont pas gallo-romaines, mais gallo-grecques ou peut-être simplement ioniennes, comme les Cybèles découvertes à Marseille en 1863[5]. Si j'ai raison, il faut admettre une influence de l'Ionie sur la Gaule, d'une part, sur l'Inde, de l'autre, à une époque bien antérieure à la conquête du nord de l'Inde par Alexandre et à l'établissement des Romains dans la Province.

D'autres arguments m'inclinent vers cette conclusion. Je

1) Al. Bertrand, *Rev. archéol.*, 1880, II, p. 3, note 1. On reconnaît l'influence des idées de Creuzer.

2) Mowat, *Bulletin épigraphique de la Gaule*, t. I, p. 116.

3) S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 17, 191.

4) Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule*, t. I, p. 108.

5) *Ibid.*, p. 48 et suiv.

me suis, en effet, assuré que les *seules* figures d'hommes nus que l'on trouve en Inde, les statues des saints jaïnistes dits *tirthankaras*, dont il y a de nombreux spécimens au Musée Britannique et au Musée de Kensington, dérivent toutes d'un ou plusieurs types de l' « Apollon » grec, du *kouros*[1], de sorte qu'il paraît certain qu'une sculpture grecque du VIe siècle devint le modèle de toute une série de statues indoues dont les copies se répètent encore de nos jours. J'ajoute que parmi les ivoires ioniens découverts récemment par l'expédition anglaise dans les ruines du vieux temple d'Ephèse, il y en a deux au moins, un lion et un prêtre, dont les caractères sont très voisins de ceux de l'art bouddhique[2]. Le voyage de Pythagore en Inde, au VIe siècle, est très mal attesté et peut être considéré comme légendaire[3] ; mais à l'époque où la légende place ce voyage, les Ioniens devaient avoir des relations avec l'Inde, du moins par l'entremise de la Perse, puisque les Indous ont continué à donner aux Grecs le nom d'Ioniens (*Yavanas*)[4]. Le jaïnisme, un peu plus ancien que le bouddhisme, commença de fleurir vers l'an 550[5], c'est-à-dire précisément à l'époque où nous reporte le type plastique du *kouros* qui fut imité par les sculpteurs jaïnistes. Deux hypothèses sont possibles : ou bien, dès cette époque, une statue d'homme nu, d'athlète ou d'Apollon, fut transportée d'Ionie en Inde et y servit de modèle à des statues de bois avant d'être copiée en pierre ; ou bien, lorsque la sculpture en pierre commença en Inde, après l'ère chrétienne, on chercha, dans ce pays comme en Gaule, à se procurer des modèles remontant aux plus anciennes périodes de l'art, parce qu'on les préférait à des

1) Voir sur ce type l'intéressante monographie de W. Deonna, *Les Apollons archaïques*, Genève, 1909.

2) *Excavations in Ephesus*, pl. XXI, 2 et 3.

3) Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 5e éd., t. I, p. 302.

4) Sylvain Lévi, *Revue des Études grecques*, 1891, p. 25.

5) Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. fr., p. 364.

modèles plus récents en raison même de leur aspect hiératique. Dans le cas de l'art jaïniste, on pourrait supposer que les sculpteurs des *tirthankaras* ont intentionnellement choisi des sculptures qu'ils savaient contemporaines, ou peu s'en faut, des débuts mêmes de leur secte[1].

Pour en revenir à Épona, je crois que ce type d'écuyère fut imité, très peu de temps après le début de notre ère, soit de la vieille Clélia de Rome, *in summa sacra via* — à supposer qu'elle y existât encore — soit de quelque image analogue, comme celle de Laurente, et que la Clélia, non moins que les Éponas gauloises, se rattache étroitement à la terre cuite du VIIe siècle exhumée à Lusoi. Toutes ces figures reconnaissent comme ancêtre commun une idole autrefois célèbre d'une déesse chevaline, d'une déesse équestre, conservée dans quelque vieux sanctuaire arcadien.

SALOMON REINACH.

1) M. Arthur Evans m'apprend qu'une gemme *de style insulaire* a été découverte en Inde. Dès 1883, Milchhoefer rapprochait avec raison de la déesse à tête de cheval honorée en Arcadie des représentations analogues sur des reliefs indous bien postérieurs. Seulement, là où Milchhoefer reconnaissait une influence préhistorique de l'Inde sur la Grèce, il faut, au contraire, voir les traces d'une influence de la Grèce archaïque (y compris la côte de l'Asie Mineure) sur l'Inde. J'ai montré que la même influence s'est exercée sur la Russie méridionale et, de là, sur la Sibérie et sur la Chine (*La représentation du galop*, 1901).

LES

SAINTS MUSULMANS ENTERRÉS A BAGDAD

Au début de cette année, à Bagdâd, j'essayais de reporter sur le terrain le canevas des restitutions théoriques du plan de l'ancienne ville, tel que l'ont dessiné Streck et Le Strange, en m'appuyant sur les visites de pèlerins à certains morts illustres, — là où la tradition du pèlerinage n'a pas été interrompue —, là où la tombe, selon l'expression consacrée, est restée « zâhir iouzar », demeure l'objet de ziârât publiques (visites pieuses).

Les résultats obtenus ont décelé l'instabilité toute spéciale des sépultures à Bagdâd ; plus qu'ailleurs, les morts se dérobent, charriés par les caprices de l'inondation, déplacés par l'ascendant momentané d'une secte.

Il n'existe plus pour Bagdâd de ces répertoires spéciaux consacrés aux cimetières et à leurs hôtes de marque, — comme les « Saloûât el Anfâs » d'El Kattâni pour Fez, comme les monographies égyptiennes des « Qirafateïn » pour le Caire. Le manuscrit des « Maqâbir Bagdâd » d'Ibn as Sa'I (XIIIe s.) n'a pas été retrouvé depuis qu'Hadji Khalfah le vit ; et j'ai dû me contenter du « Djâmi' al anwâr », médiocre compilation d'El Bendenidjî (XVIIe s.) qui groupe et complète les indications éparses dans les grandes chroniques du Khalifat, dans les biographies générales comme les Wafayât d'Ibn Khallikân ; la liste officielle des pèlerinages actuels étant donnée dans le Sâl Nâmeh (Almanach du vilayet, en turc), (année turque 1312, pp. 254-255).

II. — Types de tombes.

Un examen sommaire amène à distinguer parmi ces tombes le *madfan* (contenant le corps du saint en entier ou en partie), et le *maqâm* (perpétuant la mémoire d'un saint mort ailleurs). Au Shoûnîz (rive ouest de Bagdâd), le madfan de Djonaïd et de son maître Sirri est à côté du mâqâm de l'Égyptien Ḍou 'n Noûn.

Nous verrons plus loin, comment, sous l'influence des pèlerinages fondés, la piété reconnaissante des fidèles a, depuis le IVe siècle de l'hégire, forcé la main aux fouqahâ, et organisé, avec la confirmation officielle du khalife du Prophète, la célébration publique des cinq prières sur certaines de ces tombes, là où se trouve un moṣallâ (lieu de prières) couvert, et un imâm desservant (métwalli), que le culte s'y célèbre tous les vendredis ou seulement à certaines fêtes.

Les autres tombes, sans moṣallâ ni imâm, — vivotent sous la garde d'un porte-clefs sans appointements fixes —, visitées sans régularité par les « zouwâr » (pèlerins).

Les tombes à moṣallâ, véritables mosquées, ont une importance religieuse très supérieure à celle des mosquées de quartier. La coupole du cheikh 'Abd al Qâdir est entourée d'une véritable cité de qâdiryîn, au nord-est de la ville. Plus librement qu'ailleurs s'y voient les témoignages de la naïve dévotion populaire : maisonnettes en briques (5 briques juxtaposées), ka'abah en miniature, bâties près de la tombe de Behloul Dâneh ; visites et prières des femmes stériles, à la tombe de Djonaïd[1].

Les tombes sans moṣallâ sont restaurées quand elles trouvent un grand qui s'y intéresse ; Kâzim pasha a restauré ainsi après les inondations dernières la tombe de « Zobeïdeh », et celle d'Al Ḥallâdj a été restaurée par son neveu.

Les tombes sans moṣallâ où l'on vient prier, sans la con-

1) En toute ziyârah le pèlerin lettré récite les versets 63-65 de la sourate X devant la tombe ou le cénotaphe.

firmation officielle, sont tolérées, vu l'antiquité des prétentions de leurs morts à l'état de sainteté. Mais de même que l'administration des waqf est intervenue cette année pour dresser l'inventaire des trésors des sanctuaires shi'ahs de Kerbela et Nedjef, elle intervient quand un pèlerinage lui déplait pour le faire démolir ; l'affaire récente de la qoubbeh de Meshâhadah en a été la preuve.

III. — Genèse de la sainteté de ces morts.

Comment ces morts sont-ils devenus des saints, comment la Bagdâd musulmane s'est-elle choisi des protecteurs? Cela est un chapitre curieux de l'histoire de cette ville. La façon dont ses habitants ont décerné à ses « awliâ » la *tawalli* (sainteté) au nom de la communauté musulmane n'était ni prévue par le Qorân, ni réglementée par le khalife. Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur l'évolution qui assimile comme signification la *tawalli* qoranique et la *taqdîs* qui, elle, est véritablement la sainteté « consacrée », et ne s'applique dans le Qorân qu'à l'Esprit de Dieu, à la Terre Sainte, à Jérusalem, et à l'oued Ṭawâ (Sinaï).

Suivant l'usage vulgaire, et traduisant « awliâ » par « saints », nous constatons qu'au début les gens de Bagdâd n'y classèrent que quatre séries de personnages : les prophètes, les martyrs de Nedjrân et les Septs Dormants d'Éphèse (cfr. Martyrologe Romain, 27 juillet et 24 octobre), mentionnés dans le Qorân ; et *dix* d'entre les ṣouḥabâ, les « aṣḥab al moubashsharah », canonisés formellement par un hadith du Prophète.

En conséquence, deux prophètes juifs, Yousha'[1] (Josué) et Élyâs (Élie), furent révérés de très bonne heure à Bagdâd ; le premier ayant sa tombe (ou prétendue telle) au Shoûnîz (rive ouest), et le second ayant été confondu avec Al Khidhr de la

1) Yousha' est la forme arabe de *Josué* et non d'*Osée*. Mais la tradition locale juive est précise (cf. Rousseau, *Voyage*, p. 12; André, 1899).

Sounnah, le mystérieux compagnon de Moïse dans le Qorân.

Et parmi les dix aṣḥab, trois d'entre eux, dans le pays, attiraient les dévotions des pèlerins, Ṭalḥah et Zobeïr à Bassorah, 'Alî à Nedjef : sans qu'il semble y avoir eu de suite un culte officiel sur leurs tombes ; sauf pour 'Alî, de la part des dissidents shî'ah.

Telles étaient les limites restreintes du culte des « awliâ » à Bagdâd au début du IVe siècle de l'hégire. En voici une preuve dans la profession de foi sunnite suivante conservée dans un interrogatoire de l'Inquisition d'État (miḥnah) en 309/922 : « Ma religion c'est l'Islam ; mon « maḍhab », (rite) c'est la Sounnah, et la « tafdhîl » (vénération) des quatre imâms les khalifes bien dirigés, ainsi que des six qui complètent *les dix compagnons*, qu'Allah soit satisfait « d'eux tous » (procès d'Al Ḥallâdj, d'après la version d'Al Khaṭîb, *ap.* Ibn Khallikân, *in loco*).

IV. — Premières tombes et premières vies des saints officielles.

Le culte public des saints ne se forme à Bagdâd qu'au cours du IVe siècle de l'hégire (Xe s.). C'est l'époque des premiers grands monuments élevés en leur honneur, l'époque des premières vies de saints, et des premiers traités dogmatiques justifiant leur culte.

Nous voyons qu'à Bagdâd certains cimetières, dès la fin du IIIe siècle de l'hégire, étaient choisis comme lieux d'oraison par les mystiques. Lorsque l'un d'eux, Al Ḥallâdj fonda son ordre, on racontait que lui, qui, pour son compte faisait souvent des retraites près de la sépulture d'Ibn Hanbal aux « qoboûr ash shouhadâ » du cimetière de Qoreïsh (rive ouest), ordonnait à ses disciples « d'y aller pendant dix jours, prier, prêcher et jeûner », et on ajoutait qu'après cette « neuvaine » il les tenait quittes de toute dévotion pour la fin de leurs jours[1] (quant à leur propre salut).

1) Ibn al Djauzi, Montaẓam, anno 309.

Cela montre l'importance croissante des pèlerinages aux cimetières ; aussi les premiers Hamdanides, encore à la cour de Bagdâd, font construire les premiers moṣallâ sur les tombes des 'Alides, et sur la tombe de l'imâm Al A'ẓam Abou Ḥanîfah s'élève une « ṣoffah », avec un petit oratoire.

En droit sunnite, l'école des Ash'arites, dans la personne de son second fondateur, Al Bâqillâni († 403 hég.), accepte la première d'étendre avec quelque certitude la *tawalli* (sainteté) à des modernes, accueillant ainsi le principe posé dès l'origine par les écoles chi'ites, et légitimant l'usage qu'en avaient essayé certains groupements sunnites, les Ḥanbalites, Kirâmiyîn et Sâlimiyah, lorsqu'ils recueillirent pieusement les gestes vertueuses, « manâqib », de leurs fondateurs.

Al Bâqillâni est le premier à avoir formulé ce principe sous une forme générale ; l'ouvrage spécial où il le fit n'a pas été retrouvé; c'était, d'après ce qu'en dit un contemporain[1], sur la « 'Idjz al mo'tazilah 'an taṣḥîḥ dalâil an noboûwat », « l'impuissance des mo'tazilites à reconnaître les signes de l'état prophétique ». La thèse est nouvelle, et digne d'attention ; c'est la première fois qu'un feqîh officiel, nullement mystique, un qâdhi des qâdhis de Bagdâd, pose la question de la prophétie sur le terrain « expérimental » ; faisant appel, pour rendre compte de la sainteté des prophètes, aux états connus et constatés chez des mystiques modernes ; et, parmi les exemples qu'il analyse, se trouvent les miracles opérés par Al Ḥallâdj, au grand scandale des Bagdâdiens, quatre-vingts ans auparavant ; Al Bâqillâni n'y voit rien d'inadmissible selon le point de vue dogmatique des ash'arites, puisqu'il déclare que ce furent là des « dons de Dieu. »

V. — Al Ghazali et Ibn al Djauzi.

Le mouvement devient si net parmi les fouqahâ de Bagdâd, qu'à la suite d'Al Bâqillâni nous voyons Al Qoshairî accentuer

1) 'Abd al Qâhir al Baghdâdi † 429 hég., dans son « Farq » (ms. Berlin, 2801, fol. 101 a) : « le qâdhi Abou Bekr Moḥammed ibn aṭ Ṭayyib l'ash'arite) : c'est Al Bâqillâni.

sa position, et associer en sa personne l'école de droit ash'arite avec les cercles mystiques de Nishapour dirigés par le grand poète Abou Sa'îd ibn Abi'l Khaïr.

Il est impliqué dans la persécution des ash'arites par Togroul Beg : mais cela n'enraye rien, et la thèse d'Al Bâqillâni triomphante est professée, sous le patronage du Nizâm oul Moulk et dans son « université » de Bagdâd (medreseh Nizamiyeh) par l'imâm Al Ghâzâli.

Tout sunnite de Bagdâd souscrira à la déclaration d'Al Ghâzâli dans son « Mounqîḍ min adh dhalâl »[1] : « qu'en tout temps il existe des hommes qui tendent à Dieu, et que Dieu n'en sèvrera pas le monde, car ils sont les piquets de la tente terrestre ; car c'est leur bénédiction qui attire la miséricorde divine sur les peuples de la terre. Et le Prophète l'a dit : C'est grâce à eux qu'il pleut, grâce à eux que l'on récolte, eux, les saints, dont ont été les Septs Dormants ».

Et le culte populaire, officiellement légitimé, choisit les quatre patrons de Bagdâd : Ibn Ḥanbal, Manṣoûr ibn 'Ammâr, Bishr al Ḥâfi, Ma'roûf al Karkhî. Et les recueils d'hagiographie colligent les vies et les exemples des saints.

Le plus célèbre paraît avoir été « la Ḥilyet al anbiyâ wa ṭabaqât al aṣfiyâ » d'Abou No'aïm al Iṣfahâni († 430 hég.) dont le titre associe si étroitement les prophètes aux saints, leurs successeurs dans la jouissance de l'inspiration divine, ainsi reconnue par les sunnites après Mohammed.

La « Ḥilyet » très demandée à Bagdâd, fut résumée par Ibn al Djauzi, le grand prédicateur ḥanbalite de Bagdâd, dans sa « Crème des crèmes » (Ṣefwet eṣ Ṣefwet), qui existe encore en cinq volumes dispersés dans les bibliothèques d'Europe ; faite sur un plan méthodique, régional, énumérant dans chaque pays les saints puis les saintes, connus, puis anonymes, s'adressant à tout le peuple sunnite, et non pas seulement aux cercles mystiques de « ṣoufis » comme la série contemporaine et concurrente des « Ṭabaqât » de Sulami et Ka'bî jusqu'à 'Aṭṭar.

1) Éd. Caire, 1303, p. 17.

Cinquante-cinq ans après Al Ghâzâlî, meurt le grand saint de Bagdâd, le « cheïkh » tout court, de là-bas, Moḥyî ad Dîn 'Abd al Qâdir al Kîlânî, futur éponyme de l'ordre qâdiriyah (561/1166). Très discuté par Ibn al Djauzî, son souvenir règne maintenant sur Bagdâd.

Et le calendrier des saints qâdiriyah a évincé chez les sunnites de Bagdâd les saints des IVe et Ve siècles de l'hégire. La liste officielle des saints protecteurs de Bagdâd telle que l'enregistre le « Sâl Nâmeh » donne la place d'honneur à 'Abd al Qâdir, à deux de ses fils et à ses disciples.

VI. — Le calendrier actuel.

Voici la liste[1] des 67 saints sunnites officiellement révérés à Bagdâd :

A. *Bagdâd rive gauche (Roṣâfah)* :

1. Le ghoûth suprême 'Abd al Qâdir al Ghîlânî († 561/1166).
2. Ses fils 'Abd al Wahhâb et 'Abd al Djabbâr.
3. Son disciple Sirâdj ad Dîn.
4. Son disciple Ṣadr ad Dîn.
5. Soulṭân 'Alî.
6. L'imâm Aḥmed Qoudoûrî († 428/1036).
7. Aḥmed al Witrî († 970/1562).
8. Nadjîb ad Dîn as Sohrawardî († 562/1168).
9. Shihâb ad Dîn as Sohrawardî († 632/1234).
10. Abou'l Faradj ibn al Djauzî († 597/1200).
11. Ḥârith al Moḥâsibî († 243/857).
12. Moḥammed al Azharî (des Qâdiryîn).
13. Moḥammed al Alafî (des Qâdiryîn).
14. Moḥammed Refî'.
15. Le seyyid Ibrahîm.
16. Moḥammed al Aḥsâyî († 1203/1781).
17. Moḥammed No'mân.
18. Moḥammed al Khawlânî (ou al Djawlânî).
19. 'Alî al Ṣaḥrânî.

1) Je me résous à publier le document tel quel, le commentaire qu'il nécessiterait dépassant les dimensions prévues de l'article.

20. Moḥammed al Fadhl.
21. Son frère Ibrahim al Fadhl.
22. L'imâm Moḥammed al 'Aqoûlî (ḥanbalite (xive s.).
23. Pir Dâoud.
24. Kamdj Dâoud.
25. Abou Seyfeyn.
26. Djowân merd al Qaṣṣâb (xviie s.)
27. Qenber 'Alî (viie s., tué à Wâsiṭ).

(23–27: Les shouhadâ (martyrs¹).)

28. Moḥammed al Madjnoûn (xviie s.).
29. Moḥammed-ibn-Moḥammed al Ghazâlî.
30. 'Alî al Bendenidji.
31. Al Makkî († 386/996).
32. Moḥammed Djamal.
33. 'Omar al Qazzâz.
34. Moḥammed al Bakrî.
35. Aḥmed Baghdâdî.

B. *Bagdad, rive droite (Karkh)* :

1. Al Khidhr Elyâs.
2. Al Nabî Yousha'.
3. Ma'roûf al Karkhî († 200/816).
4 a-b. Sirrî al Saqaṭî² et Djonaid al Baghdâdî († 298/910).
5. Dâoud az Zâhirî († 270/883).
6. Habîb al 'Adjamî († 235/849).
7. Abou'l Ḥasan 'Alî al Ash'arî († 324/936).
8. Dâoud aṭ Ṭayî († 165/781).
9. Rouyâm-ibn-Aḥmed († 303/915).
10. Nadjm ad Dîn ar Râzî († 654/1256).
11. Bahloul Dâneh (viiie s.).
12. Ṣandal.
13. Moûsâ al Djabboûrî naqish bendi (début xixe s.).
14. Le seyyid 'Abd al Ghafoûr.
15. La dame Zobeïdeh († 216/831).

C. *Faubourg de l'A'ẓamiyeh (rive gauche)* :

1. L'imâm A'zam Abou Ḥanîfah No'mân († 150/767).
2. Aḥmed-ibn-Ḥanbal († 241/855).
3. Bishr al Ḥâfî († 227/841).
4. Abou Bakr ash Shiblî († 330/944).
5. Djalâl ad Dîn.
6. Moḥammed al Nourî († 295/907).
7. Moḥammed ad Dibâs.
8. Moḥammed 'Ariyân.

1) De la guerre sainte (Qorân, III, 163).
2) † 257/871.

D. *Faubourg de Kâzimiyeh* (*rive droite*) :

1. Moûsâ al Kâzim († 186/802).
2. Moḥammed al Djawâd († 219/834).
3. Ses fils les seyyid Ibrâhîm et Isma'îl.
4. L'imâm (ḥanifite) Abou Yoûsef († 172/788).
5. Naṣr Allah Ibn al Athîr (philologue † 637/1239).
6. Moḥammed al Anbârî († 328/939).

Retenons simplement trois noms : le prophète Josué, Moûsâ al Kâzim et Soulṭân 'Alî.

La tombe de Josué (Yousha') au Shoûnîz (rive ouest), a été tout récemment confisquée aux juifs de la ville, et l'oratoire donné au culte musulman ; par compensation sans doute, de la rétrocession, hors de la ville, du tombeau d'Ézéchiel (Dou'l Kifil au S. de Ḥilleh) aux Juifs, avec une mosquée qui est devenue une synagogue.

La tombe de l'imâm Moûsâ al Kâzim est, avec celle de Moḥammed al Djawâd et de ses deux fils, le seul emprunt fait par le calendrier sunnite de Bagdâd au martyrologe shî'ah. Ce n'est pas que celui-là soit négligeable. Il commença d'être dressé depuis la tragédie de Kerbéla, et, bien avant que les pèlerinages sunnites s'organisent, les shî'ah allaient prier, en cachette, sur les sépultures de leurs martyrs. Dès le IVe siècle de l'hégire, la tolérance des Bowaïhides leur permit d'élever des chapelles, comme celles de la Moutaqah, et de Bourâthâ (Bagdâd rive droite), en des lieux où 'Alî avait, dit-on, prié. Plus récemment l'occupation persane des Séfévides a multiplié toute une série de « maqâm » apocryphes, d' « imâms » locaux, comme Ṭâhir-ibn zein-al 'Abidîn, ou Khâdidjah fille d'Al Ḥasan ou Fâṭimah fille d'Al Ḥosain, sauvegardes précieuses tout au moins pour leurs quartiers, menacés par les garnisons persanes.

Le dernier nom que nous ayions à examiner c'est celui de Soulṭân 'Alî. Il est attaché à un tombeau autour duquel s'élève maintenant une mosquée importante et fréquentée. Ce saint, nouveau venu dans la liste, est fort mal accueilli par les chroniqueurs. A en croire al Bendenîdjî, son existence pourrait

bien être problématique. Il apparaît au XVIIe siècle, après la victoire des Turcs et des sunnites, sans histoire et très compromis par son titre plutôt archaïque de « soultân ». Les Rifâ'yîn ont essayé, sans grand succès, de démontrer que Soultân 'Ali avait été le père de leur éponyme le Seyyid Aḥmed. Et ils ont adopté sa mosquée comme lieu de réunion pour leurs « dhikr » deux fois la semaine.

De là, les Rifâ'yîn entreprennent, petit à petit, la conquête spirituelle de Bagdâd, jusqu'ici fief qâdiriyah. Mais, par une circonstance fâcheuse, leurs ennemis prétendent faire la preuve que le nouveau « saint » des Rifâ'yîn, qui devait les mener à la victoire, le seyyid Mohammed ar Rawâs, auquel l'argent du sultan édifie en ce moment une coupole — n'est pas mort il y a vingt ans, — et n'a jamais eu une existence réelle. Mais, à trop vouloir prouver, on se contredit.

Louis Massignon.

LES RELIGIONS DES NON-CIVILISÉS

AU CONGRÈS D'OXFORD

Le troisième Congrès international de l'histoire des religions a eu lieu cette année à Oxford. Le succès a été très grand et a dépassé de beaucoup celui des deux congrès précédents, aussi bien par le nombre des délégués, qu'au point de vue des conférences. Dans ces circonstances, il est impossible à une seule personne de donner une idée générale de l'ensemble. On se voit dans la nécessité de se restreindre, de plus en plus, à ne suivre que les travaux de sa propre section. Il en résulte que les sections prennent l'allure de petits congrès indépendants faisant partie du grand congrès. On ne peut nier qu'il n'y ait là certains désavantages : dans l'histoire comparée des religions peuvent tout naturellement surgir des idées initiatrices importantes, émanant de domaines étrangers aux études ordinaires de chacun. Pour cette raison, il serait peut-être utile que la séparation entre les sections ne soit pas trop marquée, mais d'autre part, il en résulterait peut-être une tendance à remplacer les grands congrès par un grand nombre de petits congrès spéciaux ce qui ne serait guère utile. Dans tous les cas, il serait à souhaiter que les travaux des diverses sections n'aient pas lieu aux mêmes heures, afin qu'il soit possible de suivre davantage les différentes conférences. Le congrès de cette année était trop étendu pour qu'un tel arrangement fût possible ; soyons d'autant plus reconnaissants au comité d'organisation d'avoir essayé de remédier au mal en faisant prononcer les discours d'inauguration par les présidents de chaque section lors des séances générales. L'exemple est à retenir et à suivre.

Comme je l'ai dit plus haut, il serait donc tout à fait impossible de donner un exposé du congrès dans son ensemble, fondé sur une impression personnelle. Aussi, la direction de cette Revue m'a-t-elle seulement chargé de présenter un exposé des travaux de la section des religions des non-civilisés. Il ne peut naturellement pas être question de détailler toutes les communications et de faire ainsi double emploi

avec les comptes rendus imprimés du Congrès. En donnant un aperçu de quelques-unes des conférences, j'ai seulement l'intention de signaler les questions qui ont le plus particulièrement préoccupé le Congrès, et qui du reste, éveillent actuellement la plus vive attention dans le domaine ethnographique de l'histoire des religions.

Il n'est pas étonnant qu'un congrès tenu en Angleterre ait présenté pour les religions des non-civilisés un intérêt tout spécial et se soit montré extrêmement fécond. Un congrès, si international qu'il soit, reçoit toujours l'empreinte du pays où il se tient. Je ne vise pas seulement ici l'organisation et les fêtes, mais aussi les conditions scientifiques ambiantes. Ainsi nous avions au milieu de nous la figure imposante et vénérable de E. B. Tylor, le véritable créateur de la science dont s'occupait la section. Le Président a inauguré les débats en rappelant que trente-six années s'étaient écoulées, depuis l'apparition de la première édition de « Primitive Culture » et que, malgré que les opinions se soient modifiées sur bien des points, rien n'était survenu qui ait ébranlé la méthode du Professeur Tylor. En effet, c'est grâce à cette méthode que les recherches sur les religions des non-civilisés se sont élevées au rang de science et il semble que ce soit dans les pays anglo-saxons qu'elles aient été le plus activement cultivées. Il n'est pas étonnant qu'en Angleterre on y ait porté l'intérêt le plus vif, si l'on considère les énormes relations coloniales du royaume britannique. Missionnaires et commerçants anglais, fonctionnaires et officiers sont en contact continuel avec les vieilles civilisations de l'Orient, et avec les primitifs de tout le globe terrestre. Mais ce n'est pas la seule raison, et on le comprend en considérant la manière différente dont l'école anthropologique anglaise a influencé la science française et la science allemande. En ce qui concerne les conditions externes dont nous venons de parler, ces deux derniers pays se trouvent dans la même situation, mais ce n'est pourtant qu'en France que la science nouvelle a vraiment pris racine. En Allemagne et dans les régions où la science allemande a exercé tout particulièrement son influence, l'étude ethnographique des religions est peu développée pour ne pas dire presque inconnue. L'histoire des religions y est entièrement soumise à la théologie et à la philologie, et dans ces milieux on considère encore avec défiance la méthode ethnographique ou folkloriste appliquée aux problèmes de cette sorte. Cela ne changera pas avant que l'histoire comparée des religions ait conquis une position indépendante au lieu d'être, au gré des intérêts particuliers, un accessoire plus ou moins agréable de

quelque chaire de théologie ou de philologie. Cet état de choses doit forcément influer sur l'ordre des recherches d'histoire religieuse[1]. Comme objet de celles-ci, on ne tient généralement compte en Allemagne que des religions se fondant sur des documents écrits, puisqu'on a jugé d'avance que là seulement il peut être question de pousser les recherches jusqu'aux sources. Au cours du travail de la section, nous avons pu juger combien cette opinion était erronée. On a constaté, plus d'une fois, que pour celui qui veut vraiment connaître la religion vivante, l'étude des rites, des usages et des coutumes fournit des matériaux aussi indispensables que ceux que les siècles ont recouverts d'une couche épaisse de poussière. Il faut atteindre cette religion vivante, que ce soit celle des peuples non-civilisés ou celle des couches primitives des peuples dits civilisés; faute de quoi on se prive de la possibilité de comprendre historiquement les religions élevées. Si, ayant trouvé un parallèle primitif à une coutume existant dans une civilisation élevée, on va jusqu'à croire avoir trouvé là l'idée d'où provient cette coutume, alors seulement on dépasse les limites de la méthode scientifique, car on néglige le développement intellectuel plusieurs fois séculaire. C'est ce qu'on a reproché — mais à tort, — à l'histoire des religions en tant que science comparée.

Des méprises pareilles et une pareille méfiance n'ont pas pesé sur la science anglaise, et voilà pourquoi elle occupe toujours la place d'honneur, bien que l'Allemagne possède des ethnographes d'une rare distinction. L'ethnographie allemande s'est, en général, peu occupée de l'étude de la religion et lorsqu'elle l'a fait, cela a été d'une manière descriptive. Les exceptions ne font que confirmer la règle : on n'a pas cherché comme les savants anglais à atteindre aux lois générales des phénomènes. On peut aussi dire que c'est en sa qualité de science comparée que l'histoire des religions telle que la comprennent les Anglais, diffère de la conception que les Allemands ont de la même science.

Mais on se trompe si l'on croit que la science anglaise, grâce à sa méthode uniforme, a atteint des résultats concordants. Cela n'est vrai que d'une façon générale, car souvent on a été trop enclin à découvrir des lois d'une valeur universelle avant que les matériaux aient été suffisamment triés et suffisamment nombreux.

1) Nous trouvons non seulement en France, mais aussi en Hollande un appui à l'opinion que nous venons d'émettre. Là encore l'histoire des religions a acquis, grâce à l'évolution historique, une entière indépendance, ce qui a profité aussi à l'histoire ethnographique des religions.

Voilà les réflexions qui, plus d'une fois, me vinrent à l'esprit pendant la trop courte durée du Congrès. J'espère que le lecteur y acquiescera, si tant est qu'il veuille prêter attention au compte-rendu que je donnerai des débats, en insistant particulièrement sur ce qui, à mon avis, représente le mieux le niveau actuel de la science.

Des questions vidées ou abandonnées depuis longtemps se représentent sous une forme nouvelle. Tel le problème de savoir s'il y a des peuples sans religion, discuté à présent au point de vue de la priorité de la religion ou de la magie. Il y a quelques années, on a repris la question du monothéisme primitif qui soulevait autrefois des controverses si passionnées; maintenant ce problème n'est plus posé par des théologiens proprement dits, mais il dérive de l'hypothèse, émise par quelques savants et quelques missionnaires, d'un être relativement suprême.

Le président de la section, M. Sidney Hartland a inauguré les débats par une conférence des plus intéressantes consacrée principalement à la position de la science vis-à-vis de ces questions.

Pour ce qui concerne la magie et la religion, M. Hartland a indiqué l'opinion de Frazer qui considère la magie comme antérieure à la religion et celle de Preuss qui, au cours de recherches faites chez les Indiens du Mexique, est arrivé à une opinion analogue. Quant à l'orateur, il ne croit pas que les recherches historiques puissent donner une réponse à cette question. Le seul fait que les recherches démontrent de plus en plus nettement, c'est le rapport étroit qui existe entre l'une et l'autre. Dans cet ordre d'idées, l'orateur a exprimé sur les tribus Arunta et sur leurs voisins l'opinion que malgré les investigations de Spencer et de Gillen nous n'avons pas, sur ces peuples, les connaissances nécessaires pour pouvoir fonder sur eux une théorie générale.

Pour ce qui est de la question d'un être relativement suprême, l'existence d'un tel être chez les peuples primitifs paraît fort incertaine. Spencer et Gillen n'en ont trouvé de trace que chez les Kaitish. Par contre, des missionnaires allemands, M. Strehlow et ses collègues ont trouvé cette croyance très prononcée en Australie. M. Hartland attribue cette circonstance à ce qu'en leur qualité de missionnaires, ils n'ont pas su gagner pleinement la confiance des indigènes, lorsqu'il s'est agi des mystères. Dans tous les cas, il faut attendre des renseignements complets de leur part, avant de pouvoir se former un jugement très précis.

Mais on ne peut nier que certaines tribus du sud-est de l'Australie

ne croient à un être qu'ils appellent « père ». Cela paraît témoigner d'un développement considérable. Mais si nous considérons que souvent, presque tous les hommes âgés sont appelés pères surtout par ceux qui se trouvent avec eux dans un rapport quelconque de parenté, cette circonstance prend un autre aspect. Howitt voit dans ce père surnaturel l'idéal du chef de tribu. Il est le premier dans l'usage des armes, et le plus adroit dans les artifices secrets de la tribu. Si, selon notre terminologie, on l'appelle éternel, cela tient tout simplement au fait que personne ne meurt sinon par la violence ou par la magie. La violence ne peut l'atteindre, et son adresse en magie est plus grande que celle de tous les autres. On ne l'adore pas, quoique son nom soit invoqué dans les cérémonies de la tribu et qu'une image primitive à sa ressemblance y figure. Il n'est pas un dieu, peut-être le serait-il devenu si le développement avait pu continuer, mais nous ne pouvons pas en juger à présent. Nous nous trompons, dans tous les cas, si nous croyons qu'à ce degré d'évolution il existe une croyance à un être relativement suprême. M. Hartland indiqua, dans cet ordre d'idées, la différence dont on ne tient pas assez compte, entre la manière de penser de l'homme cultivé et celle de l'homme primitif. Nous pouvons, en étudiant une religion de civilisés, placer chaque chose dans le cadre auquel elle appartient, nous pouvons parler de dogmes différents. Mais la religion des peuples primitifs n'a pas de dogmes, car tout y est étroitement mêlé de mythologie et de rites.

Ce qui forme le fond de la solution du problème religion et magie proposée par Hartland, c'est justement le fait, que le rite est pour ainsi dire primaire. Selon lui, l'homme primitif traite tout comme dépendant de la personnalité, et comme les personnalités ont les mêmes besoins et les mêmes facultés que lui-même, l'homme primitif traite cet être de façon à acquérir son amitié. On répète ces rites, ils se transmettent de génération en génération. D'une certaine manière on peut les appeler magiques, et, dans ce sens, la magie est la plus ancienne. Mais, d'un autre côté, la magie et la religion sont comme les deux côtés d'une même médaille. Si on pouvait tomber d'accord sur ce qu'on entend par religion ou par magie, les controverses à ce sujet deviendraient moins ardues. Mais, par exemple, l'un ne trouve rien de religieux dans les cérémonies des tribus Arunta et n'y voit que de la magie, tandis que l'autre les trouve empreintes de religion. Tout dépend des opinions divergentes sur ce qu'on appelle religion et magie. « Si nous étions tous parfaitement d'accord sur ce que nous entendons par dieu, fétiche, etc.,

nous ne trouverions pas le problème de l'origine de la religion moins difficile à résoudre, mais nous aurions, dans tous les cas, une compréhension plus claire des conditions de cette solution et de la direction qu'il faut prendre pour la trouver. »

Voilà vraiment une parole nécessaire. Plusieurs fois pendant les discussions de la section, on est revenu sur ce sujet, pour déplorer la confusion produite par le fait que, d'une part, on emploie la dénomination de dieu dans l'acception la plus élevée, et que de l'autre côté on l'emploie pour désigner les formes les plus élémentaires. Ces deux acceptions, à proprement parler, n'ont de commun que cette dénomination arbitraire

Ce n'est pas seulement dans le discours inaugural que la question des rapports de la religion et de la magie a été discutée. Dans une conférence qui eut lieu après et qui fut une des plus importantes de la section, le professeur F. B. Jevons parla de la magie. Il déclara que le but qu'il voulait atteindre par sa communication était de provoquer une discussion, actuellement ou plus tard, afin d'obtenir une définition du mot magie. La première question posée fut celle de savoir si la magie fait nécessairement supposer un magicien. Cela ne paraît pas toujours être le cas, et le Dr Frazer dans le *Golden Bough*, semble disposé à regarder la magie sans magicien comme primaire. Il part du principe qu'un fait provoque toujours un fait pareil. Un fait est nécessairement suivi d'un autre.

M. Jevons a objecté que cette notion implique qu'un objet peut influencer un autre objet. Mais toute chose étant, dans la phase de l'animisme, en quelque manière personnelle, il s'ensuit que chaque influence est personnelle. Si par conséquent, l'animisme représente la première phase du développement de l'humanité, la magie présuppose, à son début, une force personnelle. Mais comme tout se faisait par suite de volontés personnelles, il s'agit de trouver pourquoi quelques-unes d'entre elles ont reçu le nom de magiques.

M. Jevons trouve la solution dans les notions sur l'origine de la maladie et de la mort. On croyait que quelqu'un en était cause. Celui qui peut ainsi, à distance, causer du mal, est un magicien.

Considérant le *modus operandi* de ce magicien, on a prétendu qu'il répondait à l'idée que le magicien imite le résultat qu'il veut obtenir. Cette opinion est la plus répandue. Mais M. Jevons ne l'accepte pas. Si quelqu'un fait une image d'un individu et qu'il tire une flèche sur cette image pour faire mourir l'individu, cela n'est pas une imitation, c'est une manière réelle de tuer. Il faut se rappeler que, pour le primi-

tif, la notion de ressemblance et celle d'identité ne sont pas des notions différentes. Si quelqu'un ressemble à quelque chose, il est cette chose. M. Jevons trouve dans ce fait, qu'on oublie trop souvent, l'explication de la manière d'agir du magicien.

Mais ce qui reste inexpliqué, c'est la grande quantité de faits connus sous le nom de magie sympathique. Ici il n'y a point de magicien. Si on porte les plumes d'une buse déplumée, on devient chauve. Ici les choses influencent les choses, sans aucune intervention personnelle. Mais il faut aussi nous rappeler, pour ce cas, le signe distinctif de l'animisme. La question ne sera jamais *qu'est-ce qui* l'a fait? mais *qui* l'a fait? La réponse sera : cet homme, cet animal, cet oiseau. Et, répétons-le encore, là où nous trouvons une ressemblance, l'homme primitif trouve l'identité.

M. Jevons proposa finalement la définition suivante :

La magie est la force mystérieuse qu'une personne possède de faire à distance du mal ou — peut-être plus tard du bien — à une autre personne, puissance qui, lorsqu'elle est pratiquée, est suivie d'un geste ou de quelque chose d'analogue, auquel le résultat peut être attribué. Ce geste représente pour nous seulement ce qui est désiré. Mais pour le sauvage qui ne distingue pas les catégories, ressemblance et identité, ce geste est justement ce qu'il veut.

Dans les discussions qui suivirent, les différents orateurs firent ressortir l'importance qu'il y aurait à introduire ce discours *in extenso* dans les comptes-rendus. Une conférence de M. Jevons est un événement des plus importants pour les milieux qui s'occupent de l'histoire des religions ; elle y suscite toujours une vive discussion.

Un problème analogue fut l'objet de la conférence de M. Edward Clodd sur « les phases préanimistiques de la religion ». Il a relevé la nécessité de ne pas définir les phases premières uniquement par le terme animisme.

Cette question est d'un intérêt très vif et très général. Quant au terme même de pré-animisme, c'est M. Marett qui probablement s'en est servi le premier. Celui-ci a eu l'occasion de préciser, dans une communication, la base plus large qu'il donnait à la religion. Cette conférence qu'il a appelée « De la conception du *Mana* » avait pour but de donner à l'histoire comparée des religions, et surtout à la partie de cette science qui s'occupe des religions d'une civilisation inférieure, une base de travail, un *terminus a quo*, sous la forme d'une définition ou plutôt d'une délimination de son objet.

D'après M. Marett, l'intelligence non développée peut, d'une façon générale, distinguer ce qui est normal de ce qui est extra-normal, ou de ce que nous appellerions les expériences surnaturelles. Ces dernières sont la matière brute de ce qui dans certaines conditions devient religion. Si nous le regardons dans sa capacité purement existencielle, l'extra-normal ou le surnaturel a pour l'intelligence non développée, deux côtés complémentaires : 1° un négatif qui est « tabou » c'est-à-dire qu'il ne faut pas s'en approcher sans mesures de précaution, 2° l'autre positif est « mana », c'est un instinct possédant une force opérant des miracles. Nous avons ici deux catégories ou termes, ayant la plus vaste étendue, et qu'on peut appliquer au surnaturel partout où il se trouve et dans toutes les formes où il existe. Dans sa capacité morale, le surnaturel s'adapte selon les appréciations sociales qui séparent la « religion » ou supra-naturalisme utile à la société, de la « magie » ou supra-naturalisme anti-social.

Cette formule de *tabou-mana* était plus apte à faire naître « une définition minimum de la religion » (expression de Tylor dans laquelle le mot de religion est employé, dans un sens plus ou moins équivalant de celui de supranaturalisme) que l'animisme de Tylor. L'animisme est une sorte de philosophie primitive qui embrasse beaucoup plus que le supranaturel, par exemple dans les régions de l'Océan Pacifique, un homme vivant ou un porc vivant ont une « âme », mais de là ne s'en suit pas qu'ils soient *mana* ; le revenant d'un homme mort n'est pas non plus nécessairement *mana* ; mais, d'autre part, un esprit est toujours *mana*. De cette façon, la formule tabou-mana s'accorde entièrement avec le supranaturel, tandis que l'animisme a un sens trop large. M. Marett déclara finalement que ces observations partent d'un point de vue analytique et non génétique. Lorsqu'on trouve la trace d'une ou de plusieurs lignes d'évolution, il peut arriver que *mana* laissant indécise la différence entre le personnel et l'impersonnel, doive dans une certaine mesure, céder la place à un animisme spécialisé, qui est plus approprié à exprimer une haute individualité. Tel est le culte des héros pratiqué aux îles Salomon, qui est fondé sur le culte des esprits.

La conférence consacrée à certaines traces de totémisme dans la presqu'île Malaise faite par M. W. W. Skeat et lue par le Dr H. Marett Tims traitait aussi de questions de principes. M. Skeat niait l'existence du totémisme dans cette région. Dans la discussion qui suivit ,on appuya énergiquement sur le fait, qu'on ne peut parler de totémisme que dans l'acception de totémisme de clan. L'auteur de cet article est aussi

arrivé à un résultat analogue dans ses recherches sur ce phénomène.

Telles furent les conférences qui étaient plus directement consacrées aux questions générales. Mais celles décrivant des phénomènes isolés ou des peuples particuliers, ont très souvent aussi remis en question les principes généraux.

Nous passons à ces dernières.

Le Dr Preuss, inspiré par ses voyages et par ses études, parla du culte astral actuel et ancien chez les Indiens mexicains.

De 1905 à 1907, Preuss visita les tribus primitives Cora, Huichol et Mexicano habitant la Sierra Madre occidentale mexicaine sur la côte de l'Océan Pacifique. Il a noté une foule de textes, de chants, de prières et de mythes religieux qui nous permettent de comprendre l'ancienne religion américaine, dans son caractère de religion astrale. Les temples ronds des Huichols, destinés à tous leurs dieux, sont une image du monde. Les quatre piliers construits dans les quatre directions, depuis la pointe du toit jusqu'au fondement de pierre, doivent représenter les divinités dans les quatre coins du monde : à l'intérieur on a suspendu la lune dans le haut du plafond, et on a tiré à l'Est, à l'Ouest, au Nord et au Sud quatre flèches qui sont restées attachées au plafond, ce sont les rayons du soleil. De même les petites maisons, destinées chacune à sa divinité spéciale, représentaient, chacune, le monde entier, ce qui doit prouver que chaque dieu a le monde entier comme champ d'activité. Dans les chansons populaires, les dieux usent souvent d'échelles pour monter au ciel. M. Preuss en a apporté une destinée au dieu du soleil. C'est une petite pyramide : d'un côté le soleil se lève jusqu'au zénith, de l'autre côté il se couche. Pour cette raison, Preuss déclara que les pyramides du Mexique ancien, qui supportaient les temples des dieux, doivent être considérées comme des êtres célestes. Tous les dieux de Huichol sont venus de « tatiápa » fertile et souterrain, situé dans l'Ouest, et se sont répandus de là sur la terre. Dans un sens plus étroit, ce sont des divinités habitant les montagnes, où leur demeure devait, selon la croyance, arriver jusqu'aux cieux. Les dieux sont aussi considérés comme des cerfs dont la mère habite l'Ouest et qui sont les gardiens du maïs. A cause de cela, les étoiles sont des cerfs, ainsi que les vieux dieux mexicains venus de la « région de la descente » à l'Ouest, pour se répandre sur la terre. De même que le soleil se nourrit de cœurs d'étoiles sacrifiés tous les jours, et surtout au printemps, de même, le premier devoir du soleil et du dieu du feu chez les Huichols, était de chasser les cerfs des étoiles afin que le monde puisse exister.

Sur la terre, on sacrifiait en même temps des hommes et des cerfs, comme image des étoiles et afin d'assurer la prospérité du monde.

Chez les Coras et les Huichols, les dieux de la végétation les plus importants sont l'Étoile du matin et l'Étoile du soir, qui de même que les autres étoiles équivalent à des cerfs. Au printemps, ils descendent sur la terre pour faire pousser le maïs et tout le monde végétal ; au temps de la moisson, ils meurent et montent de nouveau aux cieux. Ceci correspond tout à fait aux saisons religieuses des Mexicains, car chez eux, pendant les fêtes du printemps et de la moisson, les mêmes idées se manifestent. Les deux dieux des étoiles représentent aussi « le feu des étoiles » qui se transforme en « feu du soleil » pour faire mûrir les fruits. Cette transformation du feu des étoiles en feu du soleil est aussi exprimée d'une façon mythique. Voilà ce qui nous explique le fait, que les divinités de la végétation et des étoiles (du Mexique ancien) sont souvent porteurs du disque solaire et ornées des emblèmes des dieux du soleil. Comme quelque chose de particulièrement remarquable, il faut noter le Tezcatlipoca qui représente le dieu de la nuit et de la mort, et dans lequel nous devons voir l'étoile du soir. Lors de la fête du maïs à Toxcatl, lorsque le soleil est au zénith, il est sacrifié, comme représentant du soleil, dans la personne d'un jeune prisonnier de guerre vigoureux, pour renouveler le soleil. Cette conférence de M. Preuss était illustrée par une série d'excellentes projections.

M. David Mc Ritchie fit aussi passer quelques projections pendant sa conférence sur l'idolâtrie parmi les races arctiques de l'Europe et de l'Asie. Il s'occupa de l'adoration des dieux représentés par des statues en bois et en pierre chez les Lapons, les Samoyèdes et les tribus qui leur sont apparentées. L'orateur dit avoir puisé beaucoup de renseignements dans les auteurs du XVI[e] et du XVII[e] siècle. Comme résultat général il a trouvé qu'un culte de colonnes, accompagné de rites, lors des sacrifices d'animaux (il cita surtout l'ours et le renne) était autrefois prédominant dans la région nord du continent eurasien, depuis la Laponie jusqu'au Japon. Un trait saillant de ces rites était que les crânes des bêtes devaient être placés sur l'autel expiatoire, ou à l'endroit où le sacrifice devait avoir lieu, et qu'on entourait de branches d'arbres et de bois de rennes. De nos jours, ce culte est encore en pleine vigueur parmi les Samoyèdes du nord-est de la Russie, ou du nord-ouest de la Sibérie. Les faits les plus importants concernant les rites des Lapons, sont tirés de la « Lapponica » de Scheffer (édition anglaise Oxford, 1674) et de l'ouvrage de von Düben intitulé « De la Laponie et des Lapons »

(Stockholm, 1873). Ces auteurs sont tous d'accord pour dire que le dieu principal des Lapons est représenté par un gros bâton en bois dont l'extrémité supérieure a la forme d'une tête humaine. On nomme ce dieu Aijeke ou l'aïeul; mais on l'identifiait aussi avec Thor, et, en conséquence, son image est ornée du marteau qui appartient à ce dieu. Il faut croire que cette identification révèle l'influence de la Scandinavie méridionale, puisque le marteau ne se trouve pas sur l'image correspondante chez les Samoyèdes. Chez les Lapons, Aijeke est généralement connu comme le dieu figuré en bois.

Après l'idole la plus importante chez les Lapons, vient le dieu de pierre connu aussi sous le nom suédois de Storjunkar, ou sous son nom originel de Seite; les rites appartenant à son culte sont tout à fait semblables à ceux de Aijeke.

Finalement, les Lapons et les Samoyèdes adoraient aussi le soleil, qui n'était cependant représenté par aucune idole particulière.

M. T. C. Hodson a parlé des coutumes d'enterrement et des conceptions eschatologiques des tribus montagnardes de l'Assam. Il raconta qu'il y avait aux portes du ciel assamite, un pic qui volait pour aller annoncer à la divinité l'arrivée des esprits. Si c'était celui d'un pauvre, il était obligé d'attendre que celui d'un riche vienne ouvrir la porte, alors la foule des pauvres se précipitait pour entrer après lui. Une fois entrés, les esprits étaient triés par un dieu selon la façon dont ils étaient morts, puis les bons esprits retournaient sur la terre pour une nouvelle incarnation, tandis que les mauvais étaient enfermés pour l'éternité. D'autres disent qu'ils tombent dans le néant.

On paraît pourtant être d'accord sur le fait que l'identité des individus reste au ciel ce qu'elle était sur la terre. Dans quelques tribus, les femmes sont tatouées afin que les hommes puissent les reconnaître dans le ciel, dans d'autres les têtes des corps étaient coupées en deux, afin qu'ils puissent prendre place parmi les guerriers dans l'autre monde.

M. W. M. Flinders Petrie montra quelques *ex-voto* intéressants munis d'oreilles et provenant de Memphis.

Puis, le Dr C. G. Seligmann a fait une conférence sur les Veddahs de Ceylon. Il avait été chargé par le gouvernement de faire des recherches sur ce peuple. Il a traité du culte de l'esprit des morts appelé Ne Yaku qui, selon lui, était très répandu et dominait entièrement la vie psychique des veddahs. Ne Yaku devait être apaisé par des sacrifices, on le suppliait de montrer de l'amour et de la bonté aux sur-

vivants. Ceux-ci prennent part aux sacrifices de telle façon qu'on peut interpréter ces offrandes comme ayant un caractère tout sacramentel.

M. Hartland a parlé du culte des criminels exécutés dans la Sicile moderne. Le siège principal de ce culte est la Chiesa dei Decollati près de Ponte dell' Ammiraglio à Palermo. Cette coutume existe aussi dans d'autres villes. L'orateur nous fit une description de la Chiesa dei Decollati accompagnée de projections. Les *decollati* sont des criminels qui ont été exécutés. Autrefois, on les enterrait dans le cimetière qui entoure l'église, et on croit que leurs âmes se rassemblent près d'une grande pierre derrière la porte d'une petite chapelle latérale. Les murs de l'église sont ornés d'ex-voto ornés de dessins. Ces dessins représentent les réponses aux prières qui ont été exaucées par l'intermédiaire des suppliciés. Il y a plusieurs tableaux représentant ceux-ci dans les flammes du purgatoire intercédant auprès de la Sainte Vierge pour leurs solliciteurs. Si les condamnés se sont réconciliés avec l'Église avant la mort, on considère cette mort comme un martyre et on leur donne tous les emblèmes des martyrs. Leurs tombes deviennent des lieux de pèlerinage, et, dans des récits nombreux, on parle de leurs apparitions et des faits merveilleux qu'on leur attribue. Il y a aussi des rites particuliers permettant à chacun de les adorer à domicile, si on ne peut pas aller en pèlerinage à leur tombeau. Le Dr Giuseppe Peiré a consacré plusieurs ouvrages à des recherches sur ce culte.

M. A. Van Gennep s'était inscrit pour une conférence sur les Rites de passage. Mais, en son absence, le professeur J. G. Frazer n'a pu nous donner qu'un aperçu très sommaire de cette communication, qui aurait été certainement des plus intéressantes.

Miss Lina Eckenstein a exposé ses curieuses recherches sur les amulettes personnelles en Europe. Elle nous a donné plusieurs exemples de pratiques en usage dans l'Europe moderne, et dépendant de croyances éteintes depuis longtemps. Dans sa conférence sur la foi religieuse des Indiens de l'Amérique du Sud, M. Spilsbury essaya de démontrer l'existence de certaines conceptions religieuses, parmi les tribus indigènes de l'Amérique du Sud avant l'arrivée de missionnaires ou de voyageurs chrétiens. Il affirma et prouva par des exemples, que les tribus de ce continent à l'exception des Caraïbs n'avaient aucun rapport avec celles du continent septentrional. Il les partagea en deux catégories : 1° les nations qu'on appelle civilisées comme les Inkas du Pérou etc. ; 2° les tribus barbares comprenant les Tobas et les Mbocobies sur le Gra Chaco, etc.

Ensuite, il prit comme termes de comparaison quatre points principaux : 1° l'idée d'un dieu, 2° l'adoration, 3° l'immortalité de l'âme et la vie future, 4° les traditions d'un déluge et les signes de l'arc-en-ciel.

Il fournit sur chacun de ces points des témoignages recueillis par les voyageurs et les missionnaires qui, les premiers, avaient visité ces pays, et, quoique de nos jours il soit difficile de fixer la mesure dans laquelle la vie des peuples a été influencée par ces différentes idées religieuses, il reste, cependant encore, assez de légendes et de mythes pour qu'on puisse nettement voir quelle était cette influence avant l'introduction de croyances religieuses ou d'autres idées de provenance étrangère. Il raconta une foule de légendes et de mythes de ces peuplades primitives, et termina sa conférence par deux mythes instructifs ayant rapport à la création de la lune et au peuplement de la terre.

Ces conférences donnèrent lieu à une discussion animée, dans laquelle on a insisté sur la difficulté de savoir à quel point des mots, tels que éternel, immortel etc., peuvent correspondre à la conception primitive qu'ils prétendent interpréter. Le Dr Spilsbury, qui connaît à fond la langue des indigènes, a cru pouvoir assurer qu'il y avait vraiment une conception correspondant à celle que nous donnons au mot éternel, malgré la différence des formes sous lesquelles on se représente la vie éternelle.

A l'occasion de la conférence de Miss Pullen-Burrey sur la croyance des Mélanésiens de l'archipel Bismarck — conférence fondée sur des observations personnelles — des opinions divergentes se sont affirmées.

Ce jour-là la section était partagée en deux, ce qui a forcé quelques membres et j'étais du nombre, à renoncer au plaisir d'entendre la conférence du professeur Titius sur les recherches du professeur Scheppig se rapportant aux peuples primitifs, ainsi que celle de M. A. C. Hollis sur la religion de Nandi.

Les questions discutées étaient donc, comme, on a pu en juger, aussi intéressantes qu'importantes pour la science. Certainement ces débats ne seront pas sans laisser des traces. Je n'ai pu qu'en donner ici une faible idée, car il est difficile de se rappeler tout ce dont on voudrait rendre compte. Cette difficulté eût été insurmontable, si quelques-uns des membres du congrès n'avaient été assez aimables pour me donner, par lettres, des renseignements utiles.

Je me permets, en terminant, d'exprimer à ces messieurs mes plus vifs remerciements à ce sujet.

Edgar Reuterskiöld.

Upsal, novembre 1908.

LES RELIGIONS DE L'INDE ET DE L'IRAN

AU CONGRÈS D'OXFORD

Président et vice-présidents ont été désignés par le Comité exécutif plusieurs jours avant l'ouverture du Congrès. Son choix est tombé sur le professeur Rhys Davids pour la présidence, et sur les professeurs A. Hillebrandt et J. Jolly pour la vice-présidence. M. A. A. Macdonell a rempli les fonctions de secrétaire. La section, ainsi constituée d'avance, a pu se mettre tout de suite à l'ouvrage. Fort heureusement, car le nombre des travaux annoncés était extrêmement considérable[1]. Il a fallu tenir séance matin et soir pendant toute la durée du congrès, et même dédoubler la section pour les séances des deux derniers jours.

Le Comité a aussi rendu à la section le très grand service d'établir lui-même l'ordre du jour de ses séances. Il lui a épargné ainsi les hésitations et les flottements qu'ont connus d'autres congrès ; et, ce qui est plus important encore, il a distribué les matières du programme de manière que chaque réunion a eu son caractère propre et son unité.

Une autre initiative heureuse qu'a prise le Comité du Congrès, c'est de demander aux savants qu'il plaçait à la tête des sections, de faire, dans leur « presidential address » la revue générale du travail effectué dans les divers domaines de l'histoire des religions depuis le congrès de 1904. M. Rhys Davids a donc retracé l'histoire de l'indianisme pendant les quatre dernières années, en faisant précéder son exposé d'une rapide esquisse des études iraniennes, pour laquelle le distingué professeur de Columbia University, M. A. W. Jackson, lui avait fourni les notes nécessaires. Ceux qui connaissent ce qu'il y a d'humour et de savoir chez l'éminent président de la *Pali text Society*, devinent qu'il a servi à ses auditeurs, non pas une nomenclature sèche et creuse, mais un menu aussi substantiel que savoureux. A mesure que défilait devant elle la longue théorie des travailleurs, l'assemblée a salué de ses

1) Le chiffre des travaux a dépassé la vingtaine, alors qu'à Bâle, deux seulement avaient été relatifs aux religions nées sur le sol de l'Inde.

applaudissements les noms des plus méritants; ceux, entre autres de M. Lanman pour son Atharva-Veda, de M. Bloomfield pour sa Concordance védique, de M. Grierson, pour le *Linguistic survey*.

Toutes les périodes principales de l'histoire religieuse de l'Inde, — brahmanisme, bouddhisme, jainisme, hindouisme, — ont été représentées dans le programme de la section par un ou plusieurs mémoires importants. Je ne puis parler ici que de ceux que j'ai entendus personnellement. Pour cinq ou six d'entre eux, j'ai pu profiter d'extraits que les auteurs ont fort obligeamment mis à ma disposition. J'ai indiqué par des guillemets ceux qui sont dans ce cas, pour que le lecteur fût averti que le résumé qu'il a sous les yeux, a un caractère particulier d'authenticité.

A. Inde védique et brahmanique.

Que pouvons-nous apprendre par la mythologie védique? (M. A. Hillebrandt, professeur à Breslau).

« M. Hillebrandt a commencé par rendre hommage à la mémoire de Max Müller, qui, plus que personne, a contribué à ce que le Véda prît dans l'histoire des religions la place qu'il a longtemps gardée. Bien que sa méthode ne fût pas celle qui est aujourd'hui en honneur, et qu'il ait fallu abandonner la plupart des résultats auxquels ses études avaient abouti, la position de la littérature védique n'a point été ébranlée. L'ethnologie a pu faire de grands progrès; il n'en demeure pas moins que le Véda représente toute une littérature, et qu'il nous permet de suivre le développement d'une religion, la formation des personnages divins et les changements survenus dans leur caractère par l'effet du temps. Grâce au Véda, nous pouvons observer comment l'importance de certains dieux diminue, comment d'antiques divinités se subordonnent à d'autres plus récentes, comment tel clan se transforme en dieux de l'orage (les Maruts), telles familles ne peuvent s'élever qu'au rang de pieux sacrificateurs du temps passé (les Bhrgus et les Angiras).

Le Véda représente, non pas, comme quelques-uns l'ont soutenu, une phase récente du sentiment religieux, mais une forme primitive de la croyance. L'amour que les Indiens védiques ont pour la vache, peut être comparé à celui que certaines tribus d'Afrique, les Dinkas, par exemple, manifestent pour le même animal. Quant aux signes

qu'on a relevés de leur immoralité, ils ne permettent pas de conclure qu'ils fussent dans un état avancé de civilisation ; la moralité suit le progrès de la civilisation et de la religion. En somme, par la lumière qu'il jette sur le développement historique de la pensée religieuse, le Véda est une source d'information que rien ne saurait remplacer ; il gardera sa place à côté de l'ethnologie.

Il nous donne encore une autre leçon. Il nous démontre, par le caractère qu'il attribue aux anciens dieux de l'Inde, combien il est faux de prétendre que les divinités inférieures sont les plus anciennes, et qu'ensuite seulement sont venus les dieux qui se manifestent dans les phénomènes célestes. Il n'y a aucune raison pour assigner à une catégorie de dieux la priorité sur l'autre. L'esprit humain a puisé à toutes les sources. Culte des ancêtres, croyance en des dieux inférieurs et dans l'influence des corps célestes, tout cela est du même rang. C'est ce que nous enseigne le Véda par la personnification du soleil et de la lune. Les différentes formes que revêtent dans la croyance les phénomènes célestes, peuvent provenir de ce que le Véda est comme un réservoir dans lequel sont venus successivement s'unifier les dieux de différentes tribus et familles.

Il faut étudier la mythologie védique à sa propre lumière. Nous devons secouer le joug des Sâyana et des Yâska ; si importants que soient à d'autres égards ces représentants de la tradition brahmanique, ils ne méritent pas l'attention qu'on leur a accordée dans les questions de mythologie. Ils ont voilé notre vue d'un nuage, et porté atteinte à la rigueur de notre méthode. Nous devons aussi nous soustraire à l'influence qu'exercent encore aujourd'hui nos grands et respectés devanciers. Les travaux de Max Müller, de Kuhn et de Mannhardt ne peuvent plus être pour nous que préliminaires ; ils ne doivent pas arrêter le progrès de notre science ».

L'étude systématique et l'importance religieuse du droit des peuples orientaux en général, et des Hindous en particulier (M. J. Jolly, professeur à Würzbourg).

« L'orateur mentionne d'abord deux intéressants projets, dus l'un à l'initiative d'un juriste et ethnographe distingué, le Dr Mazzarella, l'autre à celle d'un Hindou qui est à la fois un juriste et un sanscritiste éminent, M. Govind Das, de Bénarès. M. Mazzarella propose de faire une collection de traductions commentées de 16 systèmes juridiques orientaux, qu'il répartit en quatre groupes : 1. Inde ; 2. Indo-Chine ; 3.

Chine et Japon; 4. Sémites. M. Govind Das a fait le plan d'une vaste encyclopédie du droit hindou, à laquelle travailleraient de concert des savants européens et indiens. M. Jolly parle ensuite d'un ouvrage qu'il écrit lui-même, et qui sera publié à Oxford, sur l'histoire du droit hindou. Il y insistera en particulier sur le caractère essentiellement religieux de la loi dans l'Inde, un caractère qui apparaît dans toutes les applications du droit : ordalies employées comme un moyen régulier de faire la preuve; la punition divinisée; un système complet de pénitences religieuses ordonnées pour tous les délits imaginables; les offrandes funéraires liées au droit d'héritage et d'adoption; le mariage considéré comme un sacrement; les dettes traitées comme une obligation qui lie religieusement le débiteur; les brahmanes exemptés des taxes et de toutes les peines corporelles; les règles établies pour les donations religieuses, les charités, les association religieuses, etc. ».

La chronologie des Upanishads (M. P. Deussen, professeur à Kiel).

Les Upanishads rattachées aux trois premiers Védas sont antérieures aux Upanishads de l'Atharva-Véda (*Mundaka*, *Mândûkya*, etc.). — Parmi les premières, les Upanishads en prose ont précédé les Upanishads versifiées (*Kâthaka*, *Çvetâçvatara*, etc.). — Des Upanishads en prose, les plus anciennes sont la *Chândogya* et la *Brhadâranyaka*. — Toutes les parties de ces deux traités, enfin, ne sont pas également vieilles : ce sont les quatre premiers *adhyâya* de la *Brh. Ar. Up.* qui ouvrent la longue série des textes proprement philosophiques de l'Inde.

Pour établir cet ordre chronologique, M. Deussen se sert surtout d'un critérium interne, l'histoire de la pensée brahmanique. Il pose ainsi la succession des étapes parcourues dans cette longue évolution : Affirmation d'une seule réalité, l'*âtman* (monisme idéaliste). — Le monde identifié avec l'*âtman* (panthéisme). — Le monde créé par l'*âtman* (cosmogonisme). — L'âme suprême distinguée soit du monde, soit des âmes individuelles (théisme). — L'âme suprême éliminée (athéisme, lequel trouve sa forme systématique dans le Sânkhya). — Retour au monisme idéaliste (le Védantisme de Çankara).

B. Bouddhisme

Buddhaghosha et le Visuddhi-Magga (M. Ch. Lanman, professeur à Harvard).

Après avoir esquissé dans leurs traits principaux la biographie et

la légende de Buddhaghosha, M. Lanman parle de l'œuvre capitale du fameux théologien, le *Visuddhi-Magga*, ou « Chemin de la pureté ». Il rappelle à ce propos le souvenir de son ami Warren qui avait préparé une édition critique et une traduction de cet ouvrage. Avant de mourir (1899), Warren avait du moins publié une analyse très détaillée du *Vis.* dans le « Journal de la Société des textes palis », et une traduction de quelques morceaux importants (dans son *Buddhism in translations*). Mais ce n'étaient là que des acomptes. M. Lanman a promis pour un avenir relativement prochain l'achèvement par ses soins de cette publication vraiment nécessaire. Le *Chemin de la pureté* est un exposé systématique de la doctrine bouddhique, une sorte de manuel pour l'élaboration de la sainteté et du salut, envisagée en ses trois étapes successives, la conduite, la concentration, la sagesse.

La foi et la raison dans le bouddhisme (M. L. de la Vallée Poussin, professeur à Gand).

« La dogmatique connaît trois degrés dans le chemin du salut : *a*) entendre et croire les vérités que le Bouddha a seul pu trouver ; — *b*) les comprendre ; qui les a comprises, entre dans le courant (*darçanamârga*) ; — *c*) les faire siennes par la méditation (*bhâvanâmârga*), une méditation qui est assistée par des recettes d'hypnose, et dont l'élément rationnel finit par être éliminé. Mais M. de la Vallée Poussin se préoccupe moins de la technique scolastique que de l'attitude des bouddhistes à l'égard de la tradition. Il groupe des textes établissant : 1° qu'il faut croire à la parole du Bouddha, même inintelligible ; — 2° qu'il ne faut accepter cette parole que sous bénéfice de l'épreuve « comme l'or à la flamme », — un double enseignement dont on peut constater l'existence dans des temps fort anciens. Si l'on se souvient que le bouddhisme ne se donne pas comme un *darçana*, une doctrine, mais comme un *mârga*, une méthode ; que tout y est subordonné au but qui est le calme, l'impassibilité, — on comprendra qu'apparentes ou réelles, relevant en tout cas de l'idéologie pure, les contradictions n'intéressent que médiocrement la Bonne Loi. N'empêche que le « pragmatisme » a évolué jusqu'aux rites obscènes de la « main gauche » ».

Connaissance et intuition dans le bouddhisme (Mme F.-Rhys Davids).

« Pour affirmer que le bouddhisme rejetait l'existence d'un âtman, on s'est appuyé en général sur une de ces énumérations auxquelles les

Piṭakas palis ramènent l'ensemble des facteurs de l'individu humain, la division des cinq *khandhas*, ou aggrégats corporels et mentaux. On part de l'idée que cette liste épuise le nombre de ces facteurs, de telle manière que si l'âtman était admis, il fallait qu'il fût porté (*vihita*) par un ou par plusieurs de ces aggrégats. Or, dans l'échelle des valeurs religieuses, les khandhas étaient estimés fort bas, aussi bas que le furent le « corps » et le « cœur » dans les écritures chrétiennes.

D'autre part, la *paññā* (gnose), une faculté dans laquelle se trouvaient compris les divers modes d'intuition supranormale admise par la pensée indienne, était considérée, dans la même échelle, comme ayant une valeur, une vertu suprême, aussi haute que celle que l'âtmanisme assigne à la *prajñā*, les philosophes grecs au νοῦς, les Pères de l'Église à la psyché connaissant Dieu.

Faut-il passer condamnation sur la logique bouddhiste? ou bien la *paññā* est-elle comprise dans les *khandhas*? et, s'il en est ainsi, comment s'expliquer que l'on célèbre la *paññā* et que sans aucune réserve on décrie les *khandhas*?

Il n'est pas douteux que la *paññā* ne fasse partie des *khandhas*. Le *Majjhima-Nikāya* la met dans le *viññāṇa-kkhandha*; l'*Abhidhamma*, dans le *sankhārakkhandha*, — un ballottement auquel il faut nous résigner; Aristote lui-même n'a pas été conséquent quand il appelle le νοῦς θύραθεν « du dehors ».

Quant à l'évaluation divergente qui est faite de la *paññā* et des *khandhas*, nous devons remarquer : 1° que la théorie des khandhas représente l'homme naturel, comme il est dans le monde contingent, l'homme sensuel moyen; — *b*) que la *paññā* concerne l'homme régénéré, lorsque toutes ses potentialités latentes pour la vie supérieure qui le mènera à l'*arahatta* sont dégagées et s'épanouissent. On peut regarder les 37 *bodhipakkhiyā dhammā* comme représentant, dans la psychologie transformée de l'homme converti, l'involution ou l'expansion psychique du fonctionnement des *khandhas* ».

Psychologie religieuse et bouddhisme (M. P. Oltramare, professeur à Genève).

A toutes les époques du bouddhisme, il y a eu des écrivains qui ont montré de l'intérêt pour l'action psychologique des idées et des faits religieux. Cet intérêt s'est traduit non seulement par des observations occasionnelles ou dans l'aspect général de théories particulières, mais aussi

par des descriptions de phénomènes plus ou moins compliqués, lesquelles, pour être schématiques, n'en conservent pas moins une certaine valeur documentaire. M. Oltramare passe en revue trois phénomènes importants, la conversion, la prière, l'extase mystique. Il montre par une série d'exemples comment on s'est représenté ce qui se passait dans ces moments caractéristiques, et quelle valeur on leur a attribuée pour la vie religieuse. Il rappelle enfin qu'à côté de cette préoccupation « psychologique », le bouddhisme a eu dès l'origine une tendance mythologique et populaire. Psychologique, il est le continuateur des anciennes Upanishads; populaire, il se rapproche des religions que l'on comprend sous le nom d'hindouisme.

L'art religieux bouddhiste (M. A. A. Macdonell, professeur à Oxford).

Le Comité du Congrès a eu l'excellente idée de demander à M. Macdonell de montrer, dans une séance générale, le développement des différentes formes de l'art bouddhique dans l'Inde. Prenant l'un après l'autre les types principaux, stûpas et caityas, vihâras, représentations plastiques des Bouddhas, des Arhats, des bodhisattvas, le conférencier a illustré leur évolution au moyen de nombreuses projections lumineuses, arrangées avec une entente parfaite, et accompagnées d'un instructif commentaire. Le public a pu suivre, par exemple, dans toute la gradation de ses phases successives la transformation qui, d'un tertre à peu près hémisphérique, surmonté d'une touffe de branches, a conduit le stûpa à prendre l'aspect général d'une colonne pourvue d'un chapiteau bizarre.

C. Jainisme.

La métaphysique et l'éthique des Jainas (M. Jacobi, professeur à Bonn).

« Les bases de la métaphysique et de la morale, dans le jainisme, se distinguent d'une manière tranchée des systèmes religieux et philosophiques contemporains. Par sa doctrine de l'Être, le jainisme se met sciemment en opposition, soit avec les Upanishads qui enseignent l'unité et l'immutabilité de l'Être absolu, — soit avec le bouddhisme qui nie un être permanent et affirme l'éternel devenir. La définition que les jainas donnent de l'Être, implique en effet qu'il réunit en lui la nais-

sance, la conservation et la destruction (*sad utpatti-dhrauvya-vinaça-yuktam*). Cette thèse de l'indétermination (*aniyatatva*) de l'Être, qui devait aider à la reconnaissance de l'opinion commune, a eu pour conséquence deux autres doctrines, celle du *syâdvâda* et celle des *nayas*.

Le *syâdvâda*, un nom par lequel on désigne souvent le système jaina, tire la conséquence logique de l'indétermination de l'Être. Il affirme que toute proposition métaphysique n'est vraie que d'un point de vue déterminé, que son contraire peut être vrai, si l'on se place à un autre point de vue. Au lieu d'un être déterminé (*asti*), on ne peut affirmer qu'un indéterminé *syât*, — ou plutôt *syâd asti*. Passant en revue toutes les possibilités, les Jainas ont établi un schème à sept membres (*saptabhangîya Syâdvâda*), par lequel ils ont cru pouvoir combattre victorieusement tous les paradoxes de la doctrine du brahman et de l'âtman, enseignée dans les Upanishads, et tous les sophismes du bouddhisme niant un être permanent.

La théorie des *nayas* applique la même pensée fondamentale à la notation des idées par le langage; elle veut montrer que les locutions et les mots n'expriment jamais l'idée que par un de ses côtés. Pour se garantir contre les sophismes de toute espèce, on a dressé une liste de sept *nayas*, ou modes d'expression.

Le jainisme partage avec le Sânkhya-Yoga cette notion fondamentale de l'éternité et de l'indétermination formelle de la matière, conçue comme un indestructible quelque chose d'où tout peut devenir. Mais le Sânkhya regarde la matière (*prakrti*) comme une et comme infinie dans le temps et dans l'espace; pour les Jainas, les choses matérielles (*pudgala*) sont atomiques; et c'est par les modifications qui se produisent dans les atomes et leurs combinaisons, que naissent les modifications dans les choses matérielles et celles-ci mêmes. L'atome est éternel, mais ses qualités et ses états changent suivant les circonstances. Les atomes sont soit à l'état grossier, soit à l'état subtil. Dans le second cas, d'innombrables atomes occupent le même espace qu'un seul atome grossier.

Le *karman* aussi est matériel (*paudgalikam karma*). Des atomes subtils de qualités déterminées affluent (*âsrava*) dans l'âme (*jîva*) suivant les actes de la personne, la souillent et l'encombrent intérieurement. Les destinées par lesquelles l'âme passe, consomment en une certaine mesure et éliminent cette matière karmique. La religion a pour tâche d'enseigner comment on doit empêcher (*samvara*) cet afflux dans l'âme d'atomes karmiques, et comment on peut la purger (*nirjarâ*) de ceux qu'elle a déjà absorbés. La discipline ascétique joue ici un

grand rôle, ce qui est fort naturel de la part d'une secte d'ascètes. Ce sont les idées universellement indiennes sur l'ascétisme (*yoga*) qui, comme on peut s'y attendre, servent de base à ces pratiques. De là une relation bien intéressante avec le système brahmanique du Yoga : une concordance parfois surprenante, et signalée déjà par beaucoup de savants, dans les détails, les idées, les termes techniques, les pratiques; une différence considérable dans la teneur générale. Dans le Yoga, le rôle principal est attribué à la méditation, à la contemplation, à l'absorption (*dhyâna, samâdhi, samyama*); pour démontrer leur efficacité, on a utilisé la théorie sankhyenne d'évolution avec ses substances spirituelles (*buddhi, ahamkâra, manas*) qui forment la base et la condition préalable du monde matériel; les autres pratiques ascétiques ne sont plus qu'une étape préliminaire pour arriver au yoga supérieur. Dans le jainisme, au contraire, c'est la pratique ascétique proprement dite qui est au premier plan de l'intérêt, c'est elle qui est importante; la méditation n'est plus que le dernier membre, le degré précédant immédiatement le nirvâna. On voit que, par sa morale, le jainisme représente, si on le compare au brahmanisme, un état plus ancien de l'ascétisme généralement hindou. Le même caractère appartient à beaucoup de ses conceptions philosophiques. »

D. Hindouisme

La religion monothéiste de l'Inde ancienne et son rejeton, la doctrine moderne de la foi (M. G. A. Grierson, directeur du *Linguistic Survey* de l'Inde).

M. Grierson a complètement abandonné la thèse qu'il a soutenue naguère avec tant de vivacité, de l'origine chrétienne de la *bhakti* hindoue. Se ralliant aujourd'hui à la proposition contraire, il a tracé un fort intéressant tableau de l'évolution religieuse de l'Inde. Après avoir constaté que sur 207 millions d'Hindous, il y en a 150 qui sont vishnouïtes, et que le vishnouïsme est essentiellement monothéiste, il cherche les origines de cette foi dans le plus lointain passé.

Tandis que le panthéisme domine dans le Madhyadeça, la citadelle du brahmanisme, les Kshattriyas sont puissants dans le « pays du dehors » ; c'est un de ces Kshattriyas, Krshna Vâsudeva, qui fonde au IVe siècle avant J.-C. la religion des Bhâgavatas, les « sectateurs de l'Adorable » : croyance en un Être suprême plein de bonté; le salut consistant en

une vie de perpétuelle félicité auprès du dieu. M. Grierson incline à croire que ce culte d'un dieu unique est sorti par une évolution naturelle de l'adoration du dieu Soleil. Avec le temps une combinaison se fit de la religion des Bhâgavatas et du Sânkhya ; le Sânkhya fournit à l'association son ontologie, et les Bhâgavatas leur théisme.

Pour pouvoir lutter avec succès contre le bouddhisme envahissant, les brahmanes du « pays du milieu » firent alliance avec les Bhâgavatas ; ils adoptèrent le monothéisme et introduisirent Krshna Vâsudeva dans leur panthéon, en faisant de lui une incarnation du dieu solaire Vishnu. Les anciennes parties de la Bhagavad-Gîtâ sont nées de ce compromis. Malheureusement, l'influence des brahmanes contribua à donner au bhâgavatisme un aspect de plus en plus panthéiste : XII[e] livre du Mahâbhârata, Bhâgavata-Purâna. Au commencement du VIII[e] siècle après J.-C. Çankara remit en honneur le vieux panthéisme intransigeant des Upanishads et attaqua vigoureusement les Bhâgavatas qui, pour se défendre avec plus de succès, rompirent, au moins en partie, toute compromission avec le panthéisme. Résultat : renaissance du bhagavatisme et triomphe de la croyance en un Dieu de grâce, Dieu père, qui sauve ceux qui ont foi (*bhakti*) en lui (XII[e] siècle). C'est à ce bhagavatisme, d'après M. Grierson, que l'Inde doit aussi la croyance en l'immortalité de l'âme et en la fraternité des hommes.

La religion d'amour (M. Lionel D. Barnett, professeur à Londres).

« La *bhakti*, c'est-à-dire le culte en esprit et en amour d'un Dieu personnel, n'est nullement venue dans l'Inde d'une source chrétienne ; c'est un très ancien trait de la religion hindoue. On en trouve la trace dans les plus anciennes Upanishads ; celles-ci expriment souvent des idées qui sont en contradiction avec leur intellectualisme ordinaire et relèvent d'un théisme mystique émotionnel. Râmânuja n'a nullement fait violence aux Upanishads, quand il a édifié sur elles son système théologique de la bhakti.

Bien différente des cultes plus anciens, rendus aux dieux de la mythologie, la bhakti est l'adoration émue d'un Bhagavân, d'un Dominus noster, personnalité historique ou légendaire qu'on révère, soit sous son nom (exemples, Krshna dans les anciennes légendes, et Bouddha), soit comme l'incarnation d'une divinité mythologique plus ancienne (exemple, Krshna dans la Bhagavad-Gîtâ) ; en tout cas, l'adoration du *guru* ou hiérophante vivant a sa place marquée dans cette religion.

D'une manière générale, un culte de *bhakti* suppose un avatar; au moins est-ce toujours le cas pour le Vishnouisme. La bhakti çivaïte n'a guère existé dans le nord indépendamment du vishnouisme; dans le sud, où elle a fleuri de temps immémorial, elle a toujours eu une riche hagiologie d'avatars. Le bouddhisme n'est point non plus étranger à cette forme de culte. On trouve des traces de *bhakti* même dans le Hinayâna; elle constitue le trait essentiel du Mahâyâna.

Mais c'est le culte de Krshna qui a été surtout le champ où la bhakti a fleuri. Les légendes de Krs*h*n*a* semblent, pour ce qu'elles ont d'essentiel, être un cycle ancien, homogène, de traditions épiques; il se peut cependant que le développement de quelques-unes de leurs phases les plus récentes ait été déterminé par des influences chrétiennes. Le héros épique est devenu un Bhagavân, l'objet d'un culte de *bhakti*, avec une théologie éclectique, représentée par la Bhagavad-Gîtâ et d'autres ouvrages qui commencent à faire leur chemin dans les cercles brahmaniques au IIe ou au IIIe siècle avant J.-C. En dehors de la littérature, l'inscription de Ghasundi ($\pm$ 250 avant J.-C.) nous fait connaître le stade intermédiaire de ce processus : les héros épiques Vâsudeva (Krshna) et Sankarshana y sont appelés *bhagavân*, à côté de Nârâyana, qui reste purement mythologique et ne reçoit aucun titre suggérant la *bhakti*. La doctrine des *vyûhas*, qu'on trouve déjà dans le Mahâbhârata, mais qui fut surtout élaborée par Râmânuja, nous fait connaître un développement ultérieur de ce théomorphisme : les héros du même cycle épique apparaissent comme membres d'une hiérarchie spirituelle et celle-ci constitue une part de l'Être universel, — une idée qui apparaît pour la première fois dans les Upanishads. »

Les nombreuses monographies lues dans la section de l'Inde avaient d'avance trouvé leur cadre naturel dans la très remarquable adresse par laquelle le président du congrès, Sir Alfred Lyall, a ouvert cette troisième session. Prenant un thème qui est bien au premier plan des préoccupations actuelles, il a étudié les relations du pouvoir politique avec ce qu'il considère comme les quatre religions historiques, le christianisme, l'islam, le bouddhisme, l'hindouisme. Le tableau qu'il a tracé de l'histoire du brahmanisme, du bouddhisme et de l'hindouisme, dans leurs rapports avec les autorités civiles, indigènes ou exotiques, est vraiment digne du maître à qui nous devons les *Asiatic Studies*. Le fait qu'il a mis surtout en lumière, c'est que, si la religion n'a nulle part ailleurs joué un si grand rôle dans la vie d'une population, jamais les rois, —

non pas même Açoka —, ne se sont posés dans l'Inde en champions d'une orthodoxie et en persécuteurs de l'hérésie. C'est sans doute pour cela qu'avant l'invasion musulmane, l'Inde n'a pas connu de guerre de religion. Le despotisme politique y a fleuri de tout temps, mais le despotisme religieux n'a pu y prendre pied.

PAUL OLTRAMARE.

LE
SARCOPHAGE PEINT DE HAGHIA TRIADA

Le sarcophage décoré de fresques sur les quatre faces, que la mission italienne en Crète dirigée par M. Halbherr a découvert en 1903 près du palais de Haghia Triada, vient d'être publié par M. Paribeni avec un soin et une compétence remarquables[1]. Ce monument qu'on peut dater assez exactement du xve siècle avant notre ère, c'est-à dire d'époque mycénienne, offre à l'histoire de la religion crétoise préhellénique un ensemble unique de renseignements. Ceux qu'on possédait jusqu'ici étaient nombreux, mais à la vérité très fragmentaires; souvent, même, on hésitait sur la valeur religieuse ou profane des figures[2]. Ici, la nature des personnages et de leurs actes n'est pas douteuse; leur activité se déploie en plusieurs temps et nous fait pénétrer dans l'intimité du rituel. Nous ne dirons rien des particularités archéologiques si intéressantes soient-elles[3], nous irons droit à la description et à l'explication des scènes religieuses en commençant par les deux grands côtés.

Le premier côté porte deux scènes adossées. Celle de droite montre le mort enveloppé dans son vêtement de peau de bête à long poil comme dans un linceul, debout devant la tombe. Auprès du mort se dresse un arbre difficile à identifier et devant lui une plateforme à trois gradins où trois hommes vont déposer l'offrande qu'ils apportent dans leurs bras : le premier une barque, le deuxième et le troisième un veau. Ces trois personnages portent le même vêtement de peau à long poil que le mort, mais avec cette différence que le torse reste nu, le vêtement sim-

1) Roberto Paribeni, *Il sarcofago dipinto di Haghia Triada*, extrait des *Monumenti antichi* publiés par la *R. Accademia dei Lincei*, tome XIX, Rome, 1908. In-4° de 86 pages, 23 fig. et 3 pl. en couleur.

2) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1905, I, p. 24-63.

3) A défaut de la monographie de M. Paribeni, nous renvoyons sur ce point à l'article publié par M. A. J.-Reinach dans *Revue archéologique*, 1908, II, p. 278-288 où l'on trouvera de très exactes reproductions au trait des diverses faces du sarcophage.

plement attaché à la ceinture. M. Paribeni attribue justement à ce costume, qui n'est pas le plus répandu chez les Minoens, un caractère rituel. Il le compare à un autre vêtement spécial, le *saq* des Sémites qui s'attachait également à la ceinture[1]. — Sur la même face, la scène de gauche représente deux poteaux peints en vert fixés dans des bases de pierre dont les fouilles ont fourni plusieurs exemplaires dont jusque-là on ignorait la destination. Chacun de ces poteaux est couronné d'une double bipenne (labrys) dont on connaît, notamment en Crète, la valeur sacrée et sur chaque bipenne double, un oiseau : corbeau ou colombe, moins probablement un aigle. Entre les deux poteaux armés des symboles divins, est placé un grand cratère qu'une femme — portant par dessus son vêtement et serrée à la taille, la peau de bête rituelle — remplit d'un liquide de couleur rouge au moyen d'un vase plus petit. Derrière elle, se tient une autre femme vêtue d'une longue robe, la tête ornée d'une sorte de couronne ou de béret ornementé que rappellent le mieux les calottes des pâtissiers et qui paraît donner à ce personnage un rang remarquable[2]; elle porte deux vases, un à chaque extrémité d'une perche posée sur l'épaule. Ce sont les vases dont la première femme va verser le contenu dans le grand cratère. Le groupe se termine par un joueur de lyre à sept cordes, vêtu comme une femme, ce qui rappelle la coutume de l'art classique de parer Apollon citharède de vêtements féminins.

Le second grand côté représente, en partant de la droite, une construction basse ne s'élevant pas au-dessus de la ceinture des personnages et munie de quatre « cornes de consécration ». M. Paribeni y voit un autel, mais ce terme nous paraît inexact. De plus, il nous semble que l'arbre, peut-être un olivier, qu'on aperçoit au-dessus du soi-disant autel n'est pas situé, comme le pense le savant auteur, derrière cet autel, mais est planté dedans. En d'autres termes, nous ne sommes pas en présence d'un autel, mais d'un édicule dans lequel est planté

1) M. Paribeni, *l. c.*, p. 23-24, émet l'hypothèse, déjà formulée par Duhm et Grüneisen, que le *saq* des Israélites était analogue au manteau des prophètes et par suite en peau de bête. Pour l'opinion contraire, voir Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, I, p. 89-90.

2) M. Paribeni, *l. c.*, p. 35-35, compare cette coiffure à celle d'une figure sur la grande bague d'or de Mycènes. Tel n'est pas notre sentiment; en examinant le sarcophage au musée de Candie, en 1905, nous avons noté que cette coiffure paraissait être une variante de celle portée par certains sphinx mycéniens et par les personnages des petits côtés du sarcophage.

l'arbuste sacré. On verra que ce détail nous permettra de rapprocher la scène figurée ici de toute une série de représentations religieuses dont elle nous fournira l'explication.

Devant l'édicule sacré portant l'arbrisseau, se dresse un poteau, du type déjà décrit, avec bipenne double sur laquelle perche l'oiseau noir. Puis, une sorte de base carrée, moins élevée que l'édicule sacré : nous la considérons comme étant l'autel. M. Paribeni reconnaît qu'on y dépose les offrandes. En réalité, on ne se contente pas de les y déposer, on les consacre. C'est, en effet, le geste qu'accomplit une prêtresse — par dessus son vêtement, elle porte serrée autour des reins la peau de bête à long poil, — les deux mains étendues sur une petite corbeille. Dans le champ et au-dessus, l'artiste a peint une œnochoé et une autre corbeille remplie d'objets ronds de diverses couleurs. Derrière la prêtresse, sur une table aux pieds robustes, est couché un taureau solidement ligoté. On vient de lui trancher la gorge et son sang coule dans un vase posé à terre. Ce vase est identique à ceux qui, sur la première face du sarcophage, sont déversés dans le grand cratère. Or, on se souvient que ces derniers étaient remplis d'un liquide rouge. M. Paribeni en conclut que ce liquide est le sang que nous voyons recueillir sur la deuxième face et, dès lors, on ne peut méconnaître le lien qui rattache les scènes figurées sur les deux grands côtés du sarcophage. Pour achever la description, signalons deux chèvres sauvages couchées au pied de la table qui porte le taureau. Puis vient un joueur de double flûte qui entraîne un chœur sacré composé de cinq femmes dont il ne subsiste plus que les pieds et le bas de la robe.

***

Avant de passer aux petits côtés nous examinerons la signification des scènes religieuses que nous venons de détailler. En premier lieu, il nous paraît acquis que les deux grandes fresques doivent se lire d'une manière continue. C'est l'impression fort bien motivée de M. Paribeni et du P. Lagrange[1]. Mais, tout en adoptant leur point de vue, nous nous écarterons sensiblement dans le détail de leurs explications.

Un premier temps figure l'offrande au mort d'une barque et de deux taureaux. On assure ainsi son voyage dans l'autre monde et sa nourri-

1) Lagrange, *La Crète ancienne*, p. 60-67. Les croquis donnés sont inexacts et ne doivent pas être utilisés.

ture. Le peintre a usé ici de la même convention que nos primitifs quand ils mettent une chapelle ou une église entre les bras du fondateur. De plus, les taureaux ne peuvent être utilisés par le mort sous leur forme vivante ; il faudra les tuer et les dépecer. Mais cela est encore insuffisant. Pour une raison qui nous échappe, peut-être à cause du caractère sacré de l'animal[1], l'opération s'accomplira selon les rites sacrificiels. Ce sont ces rites qui marquent le second temps : on offre leur part aux dieux, le reste ira au mort.

Dans ce second temps, la scène entière — partie de gauche de la première face et toute la seconde face, — doit être groupée autour de l'édicule sacré portant l'arbuste divin et les cornes de consécration, entouré des poteaux à la bipenne et à l'oiseau. Tandis qu'une prêtresse consacre à la divinité des fruits ou des pains, une autre lui consacre le sang du taureau. La position du cratère entre les symboles divins paraît l'indiquer. M. Paribeni, il est vrai, pense que le sang était destiné au mort et, même, il suggère que le fond du grand cratère était percé pour permettre au sang de s'écouler en terre tout autour de la tombe[2]. Cette dernière hypothèse est à rejeter puisque le grand cratère devrait, dans ce cas, poser à terre tandis qu'il est manifestement surélevé. D'autre part, la cérémonie du second temps ne se déroule pas autour de la tombe, mais autour de l'édicule sacré qui pouvait en être éloigné.

A côté des prêtresses apparaît un personnage dont on nous semble avoir méconnu la qualité : la femme à la coiffe plate qui porte les vases remplis de sang doit être la personne qui offre le sacrifice[3]. Cette participation du sacrifiant aux rites du sacrifice est remarquable. Le sacrifice sanglant est accompagné d'un joueur de lyre et le sacrifice non sanglant du joueur de double flûte suivi d'un chœur sacré. Nous retrouverons la danse rituelle sur d'autres monuments.

En somme, le sarcophage de Haghia Triada nous offre deux scènes juxtaposées : une offrande au mort, un sacrifice aux dieux. M. Paribeni croit trouver le lien qui unit ces deux actes dans la prière et l'offrande aux dieux pour les morts. Cette pratique, ignorée de l'antiquité clas-

1) Nous verrons ci-après l'explication proposée par M. Paribeni.

2) Paribeni, *o. l.*, p. 48-49.

3) Comparez, dans une tout autre civilisation, le roi Ur-Nina de Telloh représenté sur une stèle du Louvre, portant lui-même sur la tête la corbeille contenant les offrandes aux dieux.

sique, aurait déjà fait son apparition dans le monde minoen au deuxième millénaire avant notre ère sous l'influence des idées égyptiennes. Mais si cette influence avait été si profonde, comment le rituel ne serait-il pas plus nettement égyptien? Or, malgré les rapprochements graphiques que M. Paribeni a soigneusement recherchés de ce côté et qu'il s'est plu à mettre en évidence, il ne paraît pas douter de l'originalité du culte minoen. Il a notamment indiqué que l'offrande de la barque au mort n'est pas une coutume spécialement égyptienne et qu'on en trouve des traces sur tout le pourtour de la Méditerranée. Bien d'autres arguments pourraient être avancés : l'absence de momification, le rôle joué par les femmes dans le sacrifice où les hommes n'occupent qu'une place secondaire en revêtant des vêtements féminins, etc... L'hypothèse de M. Paribeni demanderait donc, tout au moins, à être modifiée. On devrait supposer, en s'appuyant sur l'éclat particulier du sarcophage et sa proximité du palais de Haghia Triada, qu'il s'agit d'un prince qui, après sa mort, fut associé au culte des dieux. Tel est le cas en Syrie, au VIIIe siècle avant notre ère, du roi Panammou et le texte qui nous en a conservé le souvenir contient une formule à réciter lors du sacrifice qui constitue une véritable prière pour le mort. Dans ce cas, on ne peut invoquer une influence égyptienne[1].

Cependant, on ne doit pas oublier que d'autres explications sont possibles sans recourir à la prière pour les morts. Le taureau a certainement été considéré en Crète comme un animal particulièrement sacré et sans chercher à pousser plus loin l'analyse de crainte de tomber dans la pure conjecture, cela suffirait à nous expliquer les précautions prises avant d'en nourrir le mort.

Un point intéressant a été laissé de côté par M. Paribeni dans son exposé cependant très complet et fort documenté. C'est que la scène représentée sur le second grand côté du sarcophage de Haghia Triada éclaire une série de représentations figurées restées jusqu'ici assez énigmatiques. Nombre de gemmes portent un édicule duquel sort un arbre ou un arbrisseau. Le caractère sacré de cet édicule est souvent marqué par des cornes de consécration et un poteau dressé. Parfois une femme officie. A un autre moment des personnages se livrent à une danse sacrée

1) Si l'on devait envisager une influence étrangère, ce serait vers le sud de l'Asie Mineure ou vers le royaume hittite d'où sortait la dynastie de ce roi syrien qu'il faudrait se tourner et nous serions ramenés ainsi vers les milieux égéens.

dont le point culminant paraît être l'arrachement, par un homme, de l'arbuste dont les fruits sont arrivés à maturité. Toutes ces scènes nous apparaissent comme les différentes étapes d'une même cérémonie où l'on ne peut guère hésiter à reconnaître des rites agraires[1] et même des rites agraires très complexes car ils enveloppent les êtres célestes et déterminent des théophanies. Ici, c'est le croissant lunaire nettement tracé dans le champ de l'intaille au-dessous de l'édicule sacré devant lequel une femme fait le geste d'adoration[2]. Ailleurs, le croissant lunaire et un astre rayonnant (Soleil ou Vénus), entourés d'un zigzag désignant la voie lactée, dominent la scène[3]. Cependant, s'ils adoptaient, pour incorporer la divinité, le poteau armé de la bipenne et surmonté de l'oiseau divin, les Minoens concevaient leurs dieux sous la forme humaine. Une gemme trouvée dans la caverne de l'Ida porte, de part et d'autre de l'autel, l'astre rayonnant et une figure schématique où nous avons reconnu une idole du type des idoles primitives des îles[4]. Sur une bague en or de Cnosse[5], la divinité apparaît, sous des traits humains, à une femme qui l'accueille par le geste d'adoration. La divinité descend du ciel devant le poteau sacré qui précède l'édicule contenant l'arbuste. Comme sur la seconde face de notre sarcophage, il semble qu'un autel soit indiqué devant l'édicule. Il est tentant de reconnaître une personnification de la déesse de la terre sur la belle bague d'or de l'acropole de Mycènes, si chargée de représentations divines[6]. Assise au pied d'un arbre, à côté du poteau surmonté de la bipenne double, elle reçoit les offrandes. Le sens en serait à peine modifié si, au lieu de la

1) Les explications proposées jusqu'ici sont les suivantes : 1° Un dieu guerrier arrache les fruits d'un arbre pour les offrir à la déesse et communier avec elle (Evans) ; 2° légende d'Erysichthon détruisant le bois sacré de Déméter (Milani) ; 3° l'arbre déraciné marque la fin d'une vie humaine, soit qu'il figure ici simplement, comme symbole, soit que le rite ait existé d'arracher un arbre à la mort d'un défunt (Lagrange). On remarquera à ce dernier propos qu'il est peu admissible, si le sujet était funéraire, qu'on l'ait communément utilisé pour décorer des bagues et servir de cachet.

2) *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1906, p. 128 ; reproduit dans Lagrange, *La Crète ancienne*, p. 93, fig. 74. Inexactement dessiné dans Evans, *Mycenaean Tree and Pillar Cult*, p. 87, fig. 59.

3) Evans, *l. c.*, p. 10, fig. 4 ; Lagrange, *l. c.*, pl. VI, 2. La meilleure reproduction dans *Revue archéologique*, 1900, II, pl. VIII. — Sur une gemme (Evans, *l. c.*, p. 79, fig. 53 ; Lagrange, *l. c.*, p. 94, fig. 76) la voie lactée est seule notée.

4) Evans, *l. c.*, p. 44, fig. 25 ; Lagrange, *l. c.*, p. 63, fig. 33.

5) Evans, *l. c.*, p. 72, fig. 48 ; Lagrange, *l. c.*, p. 71, fig. 44.

6) Tsountas, *Rev. archéol.*, 1900, II, pl. VIII.

déesse, nous étions en présence d'une grande prêtresse, car les deux personnalités s'identifieraient. Vraisemblablement, est-ce la même personne divine qui se lamente dans la scène finale de l'arrachement de la plante sacrée[1] dont le but est de récupérer la force vitale concentrée en elle par la vertu du sacrifice.

*
* *

Si nous n'avons encore rien dit des petits côtés du sarcophage, c'est que les motifs qui y sont peints ne nous paraissent pas liés intimement aux scènes figurées sur les deux grands côtés et que leur interprétation reste très douteuse. L'un des petits côtés représente un char monté par deux femmes et traîné par deux chevaux; l'autre, un char monté par deux personnages et traîné par deux griffons dont la tête est armée d'une crête de plumes. Un oiseau huppé vole au-dessus et à la rencontre du char. Dans les deux derniers personnages, M. Paribeni reconnaît, sans en donner de raisons bien valables, le mort conduit dans l'autre monde par la déesse de la mort. Cette interprétation rappelle celle de certains convois funèbres étrusques; mais elle soulève des objections comme celles qu'a formulées M. A. J.-Reinach[2].

Les griffons qui apparaissent ici témoignent une fois de plus combien ce type fabuleux était familier à l'art mycénien. M. Paribeni penche pour lui attribuer une origine mésopotamienne. Ce n'est pas ce qu'indiquent les monuments connus jusqu'ici. Le griffon n'apparaît pas dans la vallée du Tigre et de l'Euphrate avant l'époque assyrienne et nous croyons avoir montré que ce fut sous l'influence de l'art chypriote[3]. Il est fort probable que cet animal fabuleux a été conçu dans le bassin de la mer Égée, s'il est vrai que l'Égypte n'en fournit pas d'exemple aux très hautes époques.

En remerciant M. Paribeni d'avoir assumé la tâche, à la place de M. Halbherr, de nous faire connaître le sarcophage d'Haghia Triada qui sera désormais la base de toutes les recherches sur la religion des Crétois préhelléniques, il faut féliciter M. Enrico Stefani pour l'exactitude et l'habileté avec lesquelles il a établi les trois planches en couleur qui donnent du monument une vision si précise.

René Dussaud.

1) Evans, *l. c.*, p. 79, fig. 53; Lagrange, *l. c.*, p. 94, fig. 76.
2) *Revue archéol.*, 1908, II, p. 285-286.
3) *Revue de l'École d'Anthropologie*, 1908, p. 194-195.

BULLETIN

DE LA RELIGION ASSYRO-BABYLONIENNE

1907

P. PAUL DHORME. — *Choix de textes religieux assyro-babyloniens.* Transcription, traduction, commentaire. — Un vol. in-8°, de XXXVIII-406 pages. Paris, Gabalda. — L'auteur résume dans l'introduction les données fournies par les textes traduits sur la religion, l'homme et les rapports de l'homme avec les dieux. Il a ajouté aux mythes et légendes, publiés en 1901 par Jensen (*Mythen und Epen*, Keilinschriftl. Bibl., VI, 1), quelques textes purement religieux, liturgiques et moraux : un hymne à Mardouk, un hymne et un psaume à Ischtar, une prière à Gibil ; l'institution du sacerdoce et la tablette cultuelle de Sippar ; le juste souffrant et quelques proverbes. Les notes sont nombreuses et l'auteur discute souvent la traduction de ses devanciers ; on regrettera qu'il ait surchargé le texte en indiquant les variantes entre parenthèses, au lieu de les mettre en notes. De brèves indications sur les principales éditions des textes et sur les précédentes traductions servent d'en-tête à chaque morceau ; un index fort utile termine le volume. L'auteur s'est interdit tout rapprochement formel avec les livres bibliques.

E. GUTHRIE PERRY. — *Hymnen und Gebete an Sin.* — Leipz. Semit. Studien, II, 4. Une broch. in-8°, de VI+50 pages et 4 pl. Leipzig, Hinrichs. Transcription, traduction et commentaire de dix textes religieux, — dont trois inédits —, prières et hymnes adressés au dieu de la lune. De nombreuses notes de M. Zimmern complètent les renseignements de l'auteur.

J. HEHN. — *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament.* Eine religionsgeschichtliche Studie. — Idem, II, 5. Un vol. in-8°, de 132 pages. — Étude sur la valeur symbolique du nombre sept. Ce nombre est l'expression de la plénitude, de la totalité ; sa valeur n'est pas liée à une spéculation sur les sept planètes, car cette dernière théorie n'apparaît qu'à partir de l'époque d'Assurbanipal.

Le nombre sept représente la division naturelle de la période lunaire. L'auteur discute la notion du *sabbatu* babylonien; il ne l'identifie pas avec le *sabbat* hébreu, mais croit cependant que les deux institutions ont une origine commune, car les deux noms sont identiques; elles auraient eu chacune un développement particulier. — Il est nécessaire de faire remarquer que l'institution du *sabbatu* babylonien, qui, d'après cette théorie, devait être intimement liée au culte du dieu de la lune, n'a pas modifié la théologie des prêtres attachés au culte de ce dieu. L'explication que l'auteur donne (p. 60) de EN-ZU, un des noms fréquents du dieu de la lune, me paraît très discutable : EN-ZU désignerait la lune comme le dieu « qui fait connaître (mesure) le temps » (EN = *adi* « fixation, action de déterminer » et ZU = *idû* « connaître »). Cette explication a pu être valable à une certaine époque, lorsque EN-ZU désignait le dieu de la lune; mais les textes les plus anciens montrent que EN-ZU était primitivement un dieu du sol.

H. Grimme. — *Das israelitische Pfingsfest und die Plejadenkult*. Un vol. in-8, de VIII + 125 pages. Paderborn, Schœningk. — Étude sur la Pentecôte hébraïque et sur la doctrine septénaire. L'auteur ne croit pas que la doctrine des sept planètes ait des racines populaires; le nombre sept représente les Pléiades, c'est-à-dire les septs démons, *ilu Sibitti*, qui attaquent la nouvelle lune (voir le mythe babylonien publié dans IV Rawlinson, pl. 5 et suiv.; cf. Winckler, *der Alte Orient*, III, 2-3, pp. 59 et suiv.; Zimmern, KAT³, pp. 362-491). Cette théorie s'est propagée de Babylone en Palestine et dans les pays de langue araméenne. L'explication des *ilu Sibitti* « les dieux (qui sont) Sept » que donne l'auteur, est nouvelle. Je ne crois pas qu'elle ait davantage de « racines populaires » que la doctrine des sept planètes. Les « dieux Sept » sont souvent cités dans les incantations babyloniennes, mais on ne peut pas les identifier avec les Pléiades du seul fait qu'ils jouent un certain rôle dans un mythe lunaire.

E. Bischoff. — *Babylonisch-astrales im Weltbilde des Thalmud und Midrasch*. — Un vol. in-8° de VI + 172 pages, et 12 fig. Leipz. Hinrichs. — Application du système astral babylonien selon la théorie de Jeremias que la terre a son image et son prototype dans le ciel. Malgré quelques exagérations inhérentes au système, les assyriologues trouveront dans ce travail beaucoup de renseignements intéressant l'histoire des influences assyro-babyloniennes.

A. Jeremias. — *Die Panbabylonisten. Der Alte Orient und die Aegyptische Religion*. Im Kampfe um den Alten Orient, I, 1. Une

brochure de 65 pp. — H. Winckler. — *Die jüngsten Kaempfer wider den Panbabylonismus.* — Idem, I, 2. Une brochure de 79 pp. Leipzig. Hinrichs. — Exposition du système « panbabylonien » qui a valu tant de critiques à ces deux auteurs.

H. Winckler. — *Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwickelung der Menschheit.* Heft 15 von Wissenschaft und Bildung. Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens, herausgg. von Dr P. Herre. — Une broch. de 152 pp. Leipz., Quelle und Meyer. — Tableau intéressant de la civilisation babylonienne à travers les âges.

F. Hommel. — *Zum babylonischen Ursprung der ägyptisch. Kultur*, dans *Memnon*, vol. I, nos 1 et 2. — Reprise des idées exposées par l'auteur en 1892 et en 1904.

On trouvera de nombreux renseignements intéressant la religion dans les recueils de noms propres théophores : Huber, *Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit von Ur und Nisin.* — Un vol. in-4°, de 208 pp. Leipzig, Hinrichs. (Assyr. Bibl., Band XXI) — et Dhorme, *Les noms propres babyloniens à l'époque de Sargon l'Ancien et de Narâm-Sin*, dans *Beitr. zur Assyr.*, VI, 3, pp. 63-88.

L'édition allemande des *Inscriptions de Sumer et d'Akkad* de M. Thureau-Dangin, parues en 1905, forme le premier volume de la *Vorderasiatische Bibliothek : die Sumerischen und Akkadischen Koenigsinschriften.* Un vol. in-8° de XV + 275 pages, Leipz., Hinrichs. — Un index des principaux lieux de culte, des divinités et de leurs attributs facilite les recherches à l'historien des religions.

W. M. J. Hinke. — *A New Boundary Stone of Nebuchadrezzar I. from Nippur.* — Un vol. in-8°, de XXVII + 323 pages, 16 illustrations et 35 dessins, Philadelphia (The Babyl. Exped. of The Univ. of Pennsylvania. Series D : Researches and Treatises, vol. IV). — A propos de la publication de cette nouvelle « pierre-limite », l'auteur a pris soin (pp. 51-115) de dresser un index complet de tous les noms de divinités, épithètes divines, emblèmes divins ou armes divines, cités dans ces textes particuliers. On consultera aussi le *Beiheft zu Vorderasiat. Schriftdenkmaeler*, Heft I : *die Bildlichen Darstellungen auf vorderasiat. Denkm. der Koenigl. Mus. zu Berlin*, un fascicule in-4° de 8 planches (dessins), Leipzig. Hinrichs.

O. Weber. — *Die Literatur der Babylonier und Assyrer.* Ein Ueberblick. Un vol. in-8°, de XVI + 312 pages, 1 table de signes et 2 figures (der Alte Orient. Ergänzungsband, II). Leipzig, Hinrichs. — L'auteur

présente un tableau de la littérature cunéiforme. Les chapitres 3-9 traitent des mythes et légendes; ch. 10, hymnes, prières et psaumes; ch. 11, incantations; ch. 12, oracles; ch. 13, rituels; ch. 14, présages.

H. Zimmern. — *Sumerisch-babylonische Tamûz-lieder*, dans les Berichte über die Verhandl. d. k. sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig, Phil. Hist. Klasse, Band LIX, 4 pp. 201-252. — Leipzig, Teubner. — L'auteur transcrit, traduit et commente huit hymnes adressés à Tamoûz et cite huit autres textes ou séries de textes dans lesquels Tamoûz est cité d'une façon spéciale. Il a renoncé à s'occuper des hymnes à Tamoûz publiés par Pinches en 1904 sous le titre : *The Hymns to Tammuz in the Manchester Museum, Owens College* (dans *Memoirs and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society*, vol. 48, n° 25). Ces textes extrêmement difficiles seront l'objet d'un travail spécial; M. Zimmern y joindra d'autres textes du Musée de Berlin qui, par leur contenu et leur langue particulière, rappellent les textes publiés par Pinches; ils formeront donc une nouvelle série d'hymnes adressés au dieu Tamoûz.

Les textes dont l'auteur donne la transcription et la traduction sont très importants; ils appartiennent à la série appelée *edin-na u-sag-ga-ge*, c'est-à-dire « sur la plaine, lorsqu'il (elle) se met en marche ». Nous verrons plus loin le sens précis de ce titre. Nous possédons la 4e tablette de cette série (texte n° 2), la 1re tablette (texte n° 3); 3 litanies accompagnées d'airs de flûtes (textes nos 4-6) et deux autres litanies.

Tamoûz a disparu dans le monde souterrain : « Je pars au combat, dit-il, viril, dans un chemin sans retour ». La nature pousse des gémissements : « Malheur! il va, il s'échappe dans l'intérieur de la terre ». La végétation périt, les plantes s'étiolent, les fleurs se fanent, les animaux ne se reproduisent plus. C'est une plainte universelle qui s'élève (voir surtout le texte n° 7). Dans le monde souterrain, les démons attaquent le dieu et s'emparent de sa personne. Tamoûz est représenté comme un enfant et un adulte : « chétif, il est couché dans un bateau qui sombre; adulte il est submergé dans les céréales et y est couché ». Il semble que le texte 2, l. 14 mentionne le char sur lequel les morts voyagent sous terre; l'entrée de l'enfer est située à l'ouest, du côté de la Syrie (*id.*, l. 25-26).

Pendant ce temps, la mère de Tamoûz et sa sœur, *Bêlit-sêri*, poussent des cris de douleur; *Bêlit-sêri* part à sa recherche et se tourne vers les démons, afin qu'ils relâchent leur proie. Mais immédiatement

les brebis et les chèvres cessent de se reproduire. Un dialogue épique s'engage entre Tamoûz et sa sœur. La tablette est malheureusement en mauvais état; nous n'avons que des lambeaux de phrases dont il est difficile de tirer un sens précis.

Ischtar, l'amante de Tamoûz, quitte à son tour la terre et revient dans l'Hadès. C'est ce départ de la déesse de l'amour et de la fécondité qui fait le sujet propre de ces litanies : « Sur la steppe, lorsqu'elle se met en route ». Elle se rend vers son époux, pour lui présenter ses condoléances, les souffrances des hommes, des bêtes et de toute la nature. Le champ envoie un messager au « berger » afin qu'il revienne vers ses troupeaux. Mais Tamoûz reproche à Ischtar d'avoir quitté la terre et lui conseille avant toute chose de sortir du royaume des morts.

On remarquera que nous n'avons aucune mention de la mort de Tamoûz par le sanglier. Zimmern croit que nous trouverons un jour cet acte du drame, puisque le mythe babylonien de Tamoûz est le prototype du mythe oriental de Tamoûz-Adonis.

Parmi les épithètes de Tamoûz, citons son nom d'abord « fils de vie (ou véritable) » sous-entendu « de l'*apsu* », car c'est sous ce nom plus complet qu'il est toujours cité dans les inscriptions archaïques (voir Thureau-Dangin, ouvrage cité plus haut, *index*) ; — *Damu*, qui est aussi le nom d'une déesse identifiée avec *Gula*, la guérisseuse. Il semble donc que Tamoûz a été considéré comme une déesse; dans les textes archaïques il est appelé NIN « déesse » du temple *ki-nu-nir*; il est vrai que NIN a aussi le sens de « seigneur ». Mais l'épithète *ama-usumgal-an-na* dissipera tous les doutes, puisqu'elle signifie « mère, seule souveraine du ciel » ; — *Rê'u* « berger » ; — « charpentier » et « seigneur du filet » épithètes incompréhensibles; il est probable que l'on a spéculé sur quelque parenté de Tamoûz avec Ea, le dieu par excellence des métiers; on sait par ailleurs que les dieux possèdent un filet pour abattre leurs ennemis (voir Thur.-Dangin, ouvr. cité, *index*, s. v. *susgallu*), donc cette épithète n'est pas spéciale à Tamoûz.

Le père de Tamoûz est *Nin-gis-zi-da* « seigneur du bois pur », probablement identique à *Gis-zi-da*, souvent nommé en compagnie de Tamoûz dans le mythe d'*Adapa* (voir Dhorme, ouvr. cité, *index*). La sœur de Tamoûz, *Bêlit-sêri*, est considérée comme le secrétaire d'*Eres-kigal*, le seigneur de l'enfer.

Il me semble plausible d'admettre que le dieu *Dun-sag-ga*, souvent cité dans les inscriptions archaïques, est aussi une personnification de Tamoûz; les rois, en effet, construisent pour ce dieu « la demeure des

lamentations » (voir Th.-Dangin, ouvr. cité, s. v. *Dun-sag-ga* et *Ki-ku-akkil-li*).

Zimmern a pu facilement rapprocher certains actes de ce mythe babylonien du mythe bien connu d'Adonis. Il n'est pas sans intérêt de remarquer, que, déjà à une époque assez ancienne, on trouve réunies dans le mythe du Tamoûz babylonien les idées de dieu de la végétation, dieu de la vie et dieu médecin. Zimmern croit que les mythes de Tamoûz symbolisent à la fois l'époque où l'année est en deuil, la fin de l'été (Hochsommer), lorsque Tamoûz s'engloutit, et l'époque où l'année est dans la joie, le printemps ou plutôt le solstice du printemps, lorsqu'on fête le retour de Tamoûz sur la terre. Il semble ainsi considérer Tamoûz comme un dieu solaire; mais nous savons que Tamoûz-Adonis n'est regardé comme un dieu solaire que dans le syncrétisme final. On trouve, il est vrai, Tamoûz cité à côté de *Samas* dans un texte de *Sin-idinnam* (Thur.-Dangin, ouvr. cité, p. 208, n° 5, *a* ; col. 2, 14). Il paraît évident cependant que Tamoûz est avant tout un dieu de la végétation et que les textes publiés par M. Zimmern devaient appartenir à une série liturgique, dont la récitation visait à récupérer les forces du dieu lors de la moisson. On a facilement passé de cette idée à la conception de « vie » d'une manière générale.

Zimmern me semble faire une juste remarque, en présentant le mythe connu sous le nom de « Descente d'Ischtar aux Enfers » comme un texte liturgique faisant partie de la même série de textes ; ce mythe appartient au cycle de Tamoûz.

Il est à désirer que M. Zimmern se hâte de publier, avec sa haute compétence, les autres textes qu'il cite au début de son travail.

F. Hrozny a recherché quelle pouvait être la vraie lecture sumérienne de l'idéogramme IM, qui désigne le dieu *Adad*, *Zeitschr. f. Assyriologie*, XX, pp. 424-426. On savait que le nom sumérien de ce dieu se terminait par un *r*, car l'idéogramme IM est souvent suivi des compléments phonétiques *ri* ou *ra*. La lecture *immer*, proposée par M. Thureau-Dangin, lui paraît refaite sur le sémitique *immeru*. L'auteur attire l'attention sur deux passages, ignorés par ses devanciers, où IM est glosé *iskur*. *Iskur* est donc le nom sumérien du dieu Adad.

A. T. Clay étudie « *The Origine and real Name of* NIN-IB », *Journal of the American Oriental Society*, XXVIII, first Part, pp. 135-144. L'auteur s'appuie sur trois mentions en araméen sur des briques provenant des fouilles américaines à Nippour, où l'on trouve le groupe de lettres ANWST. On avait lu *anrst* et *anrsh*. Clay lit avec quelque

raison *w* au lieu de *r* et pose l'équation *amurst* = *en-mastu* = *en-martu* c'est-à-dire *Bêl-Amurru*. Donc le dieu *NIN-IP* est originaire de l'Ouest, il est même par excellence le dieu amorrite. Loin d'être indigène en Babylonie, il y a été introduit par des invasions de Sémites venus de l'Ouest. Cette conclusion pourra paraître excessive.

P. Haupt : « *The Name Istar* », *Journal of the Amer. Or. Soc.*, XXVIII, first Part, pp. 113-119. — Selon Haupt le *t* de *Istar* est l'indice du féminin. *Istar* est l'équivalent de *Asratu*, *Asirtu* (= l'Aschéra biblique) ; c'est donc la vieille forme féminine du nom du dieu national de l'Assyrie, *Asur*. De même qu'*Asur* était primitivement un nom commun signifiant « propice, εὐμενής », *asirtu*, *Asratu* désignait le sanctuaire, puis la (déesse) favorable ; il en est de même d'*Istar*. La racine de tous ces noms *Asur-Istar*, *Asêra*, *Esther* et *Astarté* est *išdrd* « être propice » ; ces noms propres étaient primitivement de purs appellatifs.

F. Delitzsch. — *Das « Neujahrfesthaus » (bît akîti) von Asur*, dans les *Mittheil. d. deut. Or. Gesell.*, juin, n° 33, pp. 34-37. Étude sur la « maison de fête » où l'on célébrait le *zagmuk*, ou fête du nouvel an. Voir surtout les textes publiés par H. Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrfest*, dans les *Berichte* über die Verhandl. d. k. sächs. Gesell. d. Wiss. zu Leipzig, *Ph. Hist. kl.*, LVIII, III, 1906 pp. 126-156.

R. P. Dhorme : « *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux* » dans *Revue Biblique*, janvier 1907, pp. 59-78. — L'auteur étudie la notion du séjour des morts et la manière dont les morts vivent dans l'Hadès. Cet exposé est divisé en quatre parties : 1. la terre, le filet du sche'ôl, les maladies ; 2. la maison de ténèbres et de poussière ; 3. le royaume et ses habitants ; 4. la condition des morts dans l'enfer. — On pourra s'étonner que les travaux sur la question de Jeremias et, plus récemment, de Lods, ne soient pas même cités.

Idem : « *L'arbre de vérité et l'arbre de vie* », *ibid.*, avril 1907, pp. 271-274. — Étude sur le *gis-zi-da* et le *gis-ti*, situés à l'Orient, à la porte du ciel, et gardés par les dieux *Nin-gis-zi-da* et *Dumu-zi-abzu* (= Tamoûz). Ces deux divinités remplissent donc le rôle de dieux du seuil céleste.

Morris Jastrow : « *Notes on Omen Texts* » dans *American Journal of Semitic Languages and Liter.*, XXIII, janvier 1907, pp. 97-115. Je note surtout les pages 103-115 où l'auteur rapproche les symboles divins (ou « armes » divines), figurés sur les bornes, des « armes » divines que les augures essaient de définir sur le foie du mouton fraîchement égorgé.

M. Inda Hussey : « *Some Sumerian-Babylonian Hymns of the Berlin Collection* », *ibid.*, pp. 142-176. — Transcription, traduction et commentaire de 5 hymnes de la collection Reisner. Ce sont à proprement parler des « litanies » à Istar et Gula sur la destruction de leurs sanctuaires. Les textes 2-5 appartiennent à la même serie. A noter qu'Istar est surtout considérée sous la forme d'Istar guerrière; texte 1, verso 57-70, les 7 noms d'Istar sont mentionnés; texte 2, verso 4 et texte 3, recto 1, elle est comparée à une « colombe ».

A. T. Clay : « *Ellil, the God of Nippur* », *ibid.*, juillet 1907, pp. 269-279. — L'auteur attire l'attention sur 3 empreintes araméennes sur briques et établit que le nom du dieu patron de Nippur n'est pas *Bêl*, mais *Ellil*. Nous avons en effet les noms propres babyloniens lus *Bêl-nadin-sum*, *Bêl-*hâtin et [*Bêl*(?)-*ha*]*azzi*, qui sont transcrits אללשזאזן, אללהתן et אללחז; on connait de plus le passage où Damascius parle du dieu Ἴλλινος. Cette question a son importance pour l'histoire de la religion; en effet : 1. il ne semble pas que les Sémites de la Babylonie aient adoré une divinité spéciale portant le nom de Bêl; — 2. toutes les fois que nous trouvons l'idéographie *dingir En* (= *ilu Bêl*), nous avons affaire au dieu Marduk, et cela même dans les inscriptions de l'empire d'Assyrie; — 3. le terme biblique pour « Idoles » אלילים pourrait bien être d'origine babylonienne; *ellil* (pour *en-lil*) en serait le prototype.

J. Dyneley Prince : « *A Hymn to the Goddess Bau* », *ibid.*, XXIV, octobre 1907, pp. 62-75. Transcription, traduction et commentaire de la litanie publiée dans *Cuneiform Texts*, XV, pl. 22. Cette déesse est la divinisation de la force créatrice de la nature, elle préside donc à la génération, au développement des plantes et à l'irrigation.

On trouvera des renseignements intéressant la religion dans Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, tome I, Münster, 1907. Quoique les textes publiés ou étudiés soient d'ordre purement scientifique, l'auteur discute souvent certaines épithètes importantes appliquées aux principaux dieux du panthéon.

Et. Combe.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Salomon Reinach. — **Cultes, Mythes et Religions**. Tome III, un vol. in-8° de 537 p., illustré de 25 gravures. — Paris, Leroux, 1908.

M. Salomon Reinach continue à nous prodiguer les richesses d'une érudition étonnamment variée. Le troisième volume de ses Essais ne renferme pas moins de 28 mémoires « faisant suite aux 70 qui sont réunis dans les deux précédents volumes ». Il ne faut évidemment plus demander trop d'unité à des recueils de ce genre qui rappellent les Annales des Congrès, sauf que la diversité des auteurs ne s'ajoute plus à celle des sujets traités. Cependant je persiste à croire que ces réimpressions auraient gagné en netteté et en force, si l'auteur avait groupé, avec l'introduction du tome II, ceux de ses mémoires qui se rapportent aux *Tabous* et aux *Totems*; quitte à publier le reste dans des volumes séparés.

M. Reinach, qui connait à fond ses classiques, s'est mis à les relire, non avec les lunettes un peu usées des vieilles méthodes critiques, mais en s'inspirant des procédés mis en œuvre par les anthropologues et les folk-loristes de notre époque. Les écrivains de l'antiquité, en rapportant les croyances et les usages populaires du temps, ne les expliquaient déjà plus qu'à travers les raisonnements et les sentiments d'un âge cultivé, alors que l'interprétation doit en être cherchée parmi des populations offrant les mœurs barbares de l'époque où se sont formées ces survivances. On conçoit qu'avec cette préoccupation, un auteur qui n'est pas moins au courant de l'ethnographie que de la philologie ait trouvé une infinité de solutions et de rectifications qui s'étaient dérobées aux commentaires des générations précédentes, ceux-ci s'étant un peu répétés depuis la Renaissance et l'Antiquité.

L'inconvénient, c'est que M. Reinach lui-même n'échappe pas au désir de retrouver partout ou plutôt de pousser jusqu'aux dernières conséquences logiques le système qu'il s'est construit à l'aide de données ethnographiques dont la généralité et la portée sont fort contestées. Ce système, que j'ai déjà eu l'occasion de rencontrer à propos des deux

premiers volumes[1], comporte les thèses suivantes : 1° Là où des groupes sociaux s'interdisent certains actes ou se détournent de certains objets qui ne sont point par eux mêmes dangereux ou répugnants, cette abstention procède d'un mobile religieux ou plutôt magique ; c'est une survivance d'anciens *tabous* et les autres explications qu'en donne la tradition sont des mythes tirés d'un rite. 2° S'il s'agit de l'abstention de certaine nourriture et si, en outre, l'animal ou la plante dont la consommation est ainsi tabouée reçoit une vénération particulière, on se trouve devant un cas de zoolâtrie ou de dendrolâtrie. 3° Si, d'autre part, malgré l'existence du tabou, on mange cérémoniellement un des individus taboués, c'est un reste de *totémisme*, et, en cherchant bien, on a chance de découvrir que les participants au festin se donnent ce totem pour ancêtre. 4° Le totem, étant la personnification d'une espèce, survit au sacrifice de l'individu qui l'incarne périodiquement ; cette survivance est expliquée comme une résurrection. Telle a dû être l'idée mère des nombreux cultes où l'on représente la passion d'un dieu, immolé puis ressuscité. 5° C'est le fonctionnement des tabous qui *a dû* engendrer le sentiment religieux et c'est l'immolation du totem qui *a dû* être la première forme de sacrifice.

Ainsi Actéon était originairement un cerf périodiquement massacré par la confrérie féminine des Biches que régissait la Grande Biche, Diane. Prométhée, dépécé par des Aigles, était un Aigle, l'oiseau porte-feu par excellence des traditions indo-européennes ; Dionysos Zagreus était un taureau, annuellement dévoré tout cru, comme nous l'apprend l'omophagie des mystères dionysiaques ; Panthée, un faon ; Orphée, un renard ; Hippolyte, un cheval déchiré par les membres d'un clan qui se donnaient pour des chevaux issus de leur totem-cheval, etc.

Vercingétorix, assiégé et affamé dans Alésia, ne put se résoudre à manger les chevaux de sa cavalerie, parce que le cheval était pour les Gaulois, comme pour les autres Indo-européens, un ancien totem, dont il était interdit de se nourrir, sauf cérémoniellement dans les banquets rituéliques dont la tradition persista jusqu'à l'avènement du christianisme.

L'importance attachée par les chrétiens des premiers siècles à la représentation du Christ sous forme d'un Poisson proviendrait — non pas du rapprochement entre les lettres du mot ἰχθύς et les initiales des mots composant la formule : Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σώτηρ — mais de ce que les membres de certaines sectes syriennes se regardaient comme les

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XLI (1905), p. 266 et XLIII (1906), p. 407.

descendants d'un totem-poisson qu'ils mangeaient solennellement et qui ressuscitait ensuite. « Assurément, ajoute M. Reinach, aucun homme raisonnable ne voudrait chercher l'origine du christianisme dans le culte sacrificiel du poisson ; mais ce culte existait en Syrie ; il était bien antérieur au christianisme et il est sûr, de toute certitude historique, que nous l'y retrouvons, comme nous y trouvons aussi les survivances de deux autres cultes zoomorphiques, celui de la colombe et celui de l'agneau. » — Il y a lieu de rappeler ici que, d'après une autre hypothèse, soutenue en 1905 par le docteur Pischel à l'Académie des sciences de Berlin, ce ne serait pas à la Syrie que les chrétiens auraient emprunté le symbole pisciforme, mais, par l'intermédiaire de la Bactriane, à l'Inde brahmanique, où le mythe du Poisson-Sauveur fournit un des avatars les plus populaires de Vishnou.

Les « sycophantes », dont l'étymologie (συκῆ, figue) est si obscure, devaient être les prêtres du totem-figue, (mangé solennellement par la tribu des hommes-figues, les Φυταλοί) ; comme l'hiérophante était le prêtre du totem-blé à Eleusis. Si le nom des sycophantes devint synonyme de délateur, c'est que, avant l'ouverture du mystère où l'on communiait en mangeant le totem, ils dénonçaient les profanes et les criminels pour les faire exclure de la cérémonie.

Tout le monde connaît l'histoire, rapportée par Plutarque, de la voix mystérieuse, qui sous le règne de Tibère, apostropha en ces termes, d'une île de l'Archipel grec, les passagers d'un navire ayant pour pilote un égyptien nommé Thamous : « Thamous ! Thamous ! Pan Mégas (le grand Pan) est mort ». M. Reinach s'est demandé si cette interpellation, qui fit grand bruit sous Tibère — et encore plus tard — ne devait pas être entendue de la sorte : « Thamous, Thamous panmegas (le tout-grand) est mort ! » En effet dans les mystères représentant la passion d'Adonis, qui se célébraient à cette époque en Grèce aussi bien qu'en Syrie, les fidèles se lamentaient sur le trépas du dieu qu'ils appelaient de son nom syrien Thamous et qu'ils qualifiaient parfois de très grand ou de tout grand. — Il y a là une explication si séduisante que nous nous demanderions volontiers comment il a fallu attendre près de vingt siècles pour la découvrir, n'était que nous nous rappelons l'histoire de l'œuf de Christophe Colomb.

Plutarque demande pourquoi, parmi les offrandes faites aux dieux, on laisse consumer par le temps les dépouilles prises sur l'ennemi, sans qu'on cherche à les entretenir ? M. Reinach répond que si chez les Romains on ne réparait pas les trophées, c'est parce qu'ils sont

revêtus d'une sainteté particulière qui en rend le contact périlleux. Ils sont *tabous*, parce qu'ils ont appartenu à des individus eux-mêmes taboués. En effet, pour vaincre l'adversaire, on commençait par le tabouer, avec toutes ses possessions, à l'aide d'une *execratio* ou interdit magique, qu'on voit fonctionner chez les Romains, aussi bien que chez les Juifs et les autres peuples de l'antiquité. Antérieurement à l'époque où ces dépouilles furent portées dans les temples, on les laissait sur place, ou on les entassait sous un tertre. Un tumulus, renfermant un amas de boucliers a peut-être donné naissance à la légende de Tarpeia écrasée sous les boucliers des Sabins en paiement de sa trahison; « attendu que, tant chez les anciens que chez les modernes, l'aspect d'un monticule *de pierres* fait toujours naître la croyance qu'un personnage important a été enseveli au-dessous, généralement en punition d'un crime ». — L'archéologie a-t-elle constaté de pareils tertres de boucliers?

Polybe rapporte que les Gaulois devaient, en pleine mêlée, redresser constamment leurs épées, tant le fer en était mou. M. Reinach estime que c'est là une explication arbitraire, inspirée sans doute par la fréquence des épées pliées ou tordues que les Romains découvraient dans les tombes des Gaulois. Nous savons aujourd'hui que c'étaient là des glaives mis hors d'usage — non, comme on l'a soutenu, pour déjouer la cupidité des voleurs — mais pour envoyer l'esprit de ces armes rejoindre dans le monde posthume l'esprit de leurs possesseurs. Ici il n'y a rien à reprendre. — Ce qui est plus sujet à caution, c'est l'affirmation que, au-delà de cette interprétation animiste, il en existe une autre « plus primitive » : Tout défunt est tabou; ce qui lui appartenait l'est également; on retire ses armes de la circulation, parce qu'elles sont devenues dangereuses au sens magique du mot et, plus tard, quand la croyance aux tabous se sera affaiblie, on s'imaginera que le but de l'opération était de faire un don au mort. — Il est très vrai que l'idée d'une souillure ou plutôt d'une sorte d'empoisonnement magique et contagieux contracté par suite d'un contact avec le défunt figure parmi les superstitions les plus fréquentes et on peut y rattacher, dans certains cas observés chez les peuples non civilisés, la destruction des objets ayant appartenu au mort. Mais les offrandes faites aux morts, soit pour leur rendre service, soit pour s'assurer leurs bonnes grâces, constituent un usage bien autrement répandu; on peut dire qu'il a été général dans l'humanité et rien n'autorise à dire que la première de ces superstitions ait précédé la seconde.

Quoi qu'il en soit, jusqu'ici les interprétations de l'auteur sont pour le

moins très ingénieuses et il faut lui savoir gré d'avoir attiré notre attention dans cette direction. Mais ne pousse-t-il pas un peu loin le culte du tabou, lorsque dans un de ses mémoires (*De l'Anthropoïde à l'Homme*) il prétend démontrer que si certains anthropoïdes tertiaires se sont élevés à la condition de l'*Homo sapiens*, ils le doivent à une amélioration de leurs mœurs lubriques, amenée par « une sorte de révélation intérieure » qui leur a inculqué sous forme de tabou, la modération des appétits sexuels. « L'humanité, conclut-il, a pris naissance le jour où au tabou animal du sang s'est ajouté le tabou humain du sexe ». — Ceci ne fait-il pas songer à la tentative pour transformer en personnages solaires Napoléon et ses douze maréchaux ; sauf que cette spirituelle boutade était bel et bien dirigée contre les exagérations de l'école mythologique dont elle se bornait à forcer les conclusions ?

Laissant de côté ce « château de cartes », pour employer une expression dont M. Reinach s'est servi lui-même, en vue de caractériser une autre de ses dissertations cependant plus sérieusement construite, je résumerai volontiers mon opinion sur l'ensemble de son œuvre en lui empruntant ces paroles qu'il a prononcées au Congrès de l'Histoire des Religions, tenu à Oxford en septembre dernier : « Assurément il est possible que de futures recherches et une appréciation plus compréhensive de l'énorme travail littéraire accompli pendant les premières années de ce siècle puisse conduire à la conclusion, déjà esquissée (*hinted at*) par plus d'un savant, que l'orphisme, aussi bien que le totémisme, est devenu un dada et même un dada fourbu (*a hobby and an overriden hobby too*). Conscient d'être moi-même parmi ceux qui l'ont enfourché, je ne me sens pas encore disposé à m'excuser ou à me rétracter ; mais ce que l'histoire nous enseigne sur la rapide croissance et le non moins rapide déclin des systèmes, doit toujours nous être présent à l'esprit, quand nous croyons avoir atteint la racine même de la vérité... Cependant quelques nouvelles théories, quelques nouveaux modes de penser que nous réserve un prochain avenir, il semble impossible que le terrain si bien parcouru, conquis et exploré par les écoles de pionniers, tels que Mannhardt, Mac Lennan et Robertson Smith puisse jamais être considéré comme un pays d'illusion féerique et abandonné par la science au dilettantisme ». Ce sont là des paroles de sagesse et nous ne pouvons que nous y rallier, en reconnaissant à M. Reinach le mérite d'avoir fourni aux évolutions scientifiques qu'il prévoit, des éléments dont il n'est plus possible de faire abstraction dans l'étude des croyances et des rites.

Goblet d'Alviella.

J. Toutain. — **Études de mythologie et d'histoire des religions antiques.** 1 vol. in-12 de vi-299 pages. — Paris, Hachette, 1909.

La préface nous renseigne que les treize études réunies dans ce volume ont paru dans divers recueils, de 1892 à 1908. Elles se rapportent, pour la plupart, soit à des questions générales de méthode, soit à certains problèmes de la mythologie grecque et romaine. Leur intérêt gît surtout dans les réflexions qu'elles formulent et dans celles qu'elles provoquent, relativement aux règles d'interprétation à suivre dans l'étude de la mythologie classique. C'est un sujet qui a été fréquemment traité ; mais il est bon que, de temps à autre, un écrivain compétent vienne nous rappeler les résultats de l'argumentation que chaque nouvelle école d'exégèse mythologique a victorieusement dirigée contre les exagérations de ses devancières. La conclusion de M. Toutain — et on ne pourrait mieux dire —, c'est que « sauf le système théologique et le système exclusivement allégorique », il n'en est aucun qui ne renferme sa part de vérité, alors cependant qu'aucun ne possède la vérité entière : « Chaque méthode nouvelle a fait avancer de quelque pas la science mythologique ; elle est devenue stérile, dès qu'elle a voulu s'ériger en système et exclure les autres méthodes. » — En réalité, — qu'il s'agisse de phénomènes naturels, d'événements historiques, de faits industriels ou artistiques, de particularités rituéliques ou simplement coutumières, de métaphores prises à la lettre, de noms mal interprétés, de représentations iconographiques dont le sens originaire s'est perdu, voire de conceptions philosophiques ou morales dramatisées par la tradition, — il y a formation mythique, chaque fois que l'imagination populaire transforme spontanément un phénomène ou un événement en aventures personnelles, c'est-à-dire en aventures dont les personnages incarnent soit les causes productrices du fait, soit ses divers aspects ou ses phases successives.

Je me demande même s'il n'y aurait pas là les éléments d'une définition du mythe plus précise que celle qu'en donne M. Toutain, quand il le décrit comme « un récit dont une partie au moins est surnaturelle ou irrationnelle ». Il explique, à la vérité, que le mythe doit en outre réunir les conditions suivantes : 1° mettre en scène des personnages humains ou analogues à des êtres humains ; 2° se passer dans le temps, alors même que le phénomène dont il est la traduction serait

permanent ou périodique ; 3° prétendre raconter un fait antérieur à l'histoire. — Tout cela n'en reste pas moins un peu flottant. D'abord il conviendrait d'y ajouter encore ces deux autres conditions : 4° si on veut différencier le mythe de la légende, il faut que sous les personnages se cache autre chose que des individus, réels ou imaginaires ; en d'autres termes, il faut que le mythe mette en scène, sous forme personnelle, une entité abstraite, un phénomème physique ou un être collectif ; 5° il faut encore que ceux qui formulent ou transmettent le récit mythique croient à la sincérité de son contenu. Quand on cesse d'y croire, ce n'est plus un mythe que pour le passé. C'est même par son caractère de sincérité que le mythe se distingue de la fable, du symbole de l'allégorie, de la métaphore, en tant que ces formes du langage et de la pensée impliquent une fiction consciente.

Cette imprécision ne proviendrait-elle point de ce que M. Toutain, malgré ses considérations si judicieuses sur l'interprétation et l'évolution des mythes, ne s'est pas rendu suffisamment compte du phénomène mental qui se place à leur point de départ ? L'animisme, écrit-il, pas plus que le fétichisme, ne peut donner naissance à une mythologie et il ajoute : « Le polythéisme, non moins que l'anthropomorphisme, est une condition nécessaire à l'existence d'une mythologie abondante et variée. » Peut-être n'y a-t-il entre nous qu'une différence de terminologie ; mais cela prouverait une fois de plus l'absolue nécessité de bien préciser le sens des termes qu'on emploie en cette matière. Qu'entend M. Toutain par cet « animisme » qu'il déclare exclusif de toute mythologie ? Il vise par là : « les religions qui supposent le monde dirigé par des esprits. » Il semblerait donc que, dans sa pensée, la notion d'esprits est inconciliable avec l'anthropomorphisme. L'opposition n'est admissible que si l'on prend ce dernier terme dans son acception purement physique. En réalité, l'anthropomorphisme ne consiste pas seulement à revêtir les dieux d'un corps humain, mais surtout à leur prêter des mobiles et des passions humaines ou quasi humaines, alors même qu'on leur attribuerait une tout autre physionomie ou même qu'on ne leur en attribuerait aucune. Pour donner naissance à la mythologie, il suffit qu'il puisse s'établir, entre les hommes et les êtres surhumains qui personnifient ou dirigent les forces en jeu dans le monde, voire entre ces derniers eux-mêmes, des relations fondées sur une analogie avec les rapports réciproques des humains.

De même, lorsque l'auteur affirme qu'avec les religions panthéistes t monothéistes « toute religion disparaît » je suis disposé à lui donner

raison en pure logique ; mais, immédiatement après, je lui demanderai où il trouve des religions de cette nature qui repoussent toute personnification surhumaine et, en fait, je dois m'inscrire contre son assertion que « les religions juive, chrétienne et mahométane sont dénuées de toute mythologie. » Tout ce qu'on peut admettre, c'est que le mythe, sinon la légende, y joue un rôle secondaire et subordonné.

La plupart des autres essais contenus dans le volume : *Melicertès* ; *Prométhée* ; *Janus* ; *Liber Pater*, ainsi que les études d'une portée plus générale sur les religions grecque et romaine, ont paru d'abord dans le *Dictionnaire des Antiquités*, de MM. Daremberg et Saglio. Sauf peut-être la notice sur Prométhée, un peu trop résumée, ces monographies sont écrites avec l'érudition et la sagacité dont l'auteur nous a donné la mesure dans tous ses travaux sur ce qu'il appelle lui-même « les caractères fondamentaux » — je dirai plutôt : les côtés *selects*, littéraires, classiques — du paganisme grec et romain ; mais en sacrifiant quelque peu les éléments populaires de la mythologie et du culte, ceux que les anthropologues contemporains se sont surtout appliqués à mettre en lumière. Il y a même un de leurs systèmes favoris contre lequel il n'hésite pas à rompre une lance dans son mémoire sur l'*histoire des Religions et le Totémisme*, d'abord publié, ici même, au cours de l'année dernière (t. LVII, p. 333). Je me contenterai d'y renvoyer les lecteurs de la *Revue*, ainsi qu'à la riposte un peu vive de M. Van Gennep (t. LVIII, p. 34). Quant à moi, je ne puis faire à M. Toutain un grief de protester, — de même que, au fond, M. Van Gennep lui-même —, contre la tendance de certains sociologues à retrouver jusque chez les Grecs et les Romains des survivances du totémisme, partout où se rencontrent, même isolément, un des détails suivants : images d'animaux portées sur des enseignes ; — noms de bêtes ou de plantes donnés à des enfants ; — prohibition de mariage entre individus de la même famille ; — abstention de certaines nourritures végétales ou animales ; — culte rendu soit à des animaux, soit à des dieux ayant des formes en partie bestiales ou simplement possédant à leurs côtés un animal favori. — Tous ces faits peuvent parfaitement s'expliquer, sans que nous devions recourir à l'hypothèse d'un totémisme originaire. Cependant, je ne voudrais pas trop généraliser ma protestation ; en effet, il se rencontre, dans le paganisme classique, au moins un rite, très restreint à la vérité, dont seule jusqu'ici l'explication totémique me paraît rendre complètement compte : c'est l'*omophagie*, l'usage de démembrer et de dévorer vivant un animal, taureau, bouc, faon, qui est censé incarner la Divi-

nité. Mais rien n'interdit de supposer que ce rite a été introduit du dehors, peut-être des pays sémitiques où Robertson Smith a constaté et expliqué sa présence parmi les descendants de peuplades chez lesquelles l'existence du totémisme est difficile à contester.

GOBLET D'ALVIELLA.

ARNOLD VAN GENNEP. — **Religions, mœurs et légendes, essais d'ethnographie et de linguistique**. 1 vol. de 317 pages. — Paris, *Mercure de France*, 1908.

Les publications périodiques qui absorbent l'activité de nos modernes logographes se multipliant à tel point qu'ils sont excusables de réunir périodiquement leurs travaux en des volumes, où, à défaut de l'unité de sujet et de temps, on a du moins celle de l'auteur. Nous sommes, en ce moment, devant trois recueils de ce genre, qui y ajoutent, heureusement, chacun en son genre, l'unité d'esprit et de méthode; d'où la possibilité de les apprécier avec quelque ensemble. J'ai déjà parlé des deux premiers; le troisième nous maintient sur le terrain des études ethnographiques, avec quelques incursions dans le domaine des travaux plus spécialement linguistiques et sociologiques qui n'ont pas à nous occuper ici. Les articles de folk-lore qu'il nous présente sont intéressants et suggestifs : *La ceinture de l'Église*; *Lucina sine concubitu*; *A propos des rites phalliques*; *De quelques coutumes malgaches comparées aux nôtres*; *Le rite du refus*; *La légende de Polyphème*. Quelques monographies s'appliquent à faire ressortir certains éléments du christianisme qui pourraient être qualifiés d'exotiques ou d'adventices et à expliquer le mécanisme de leur introduction : *Christianisme et bouddhisme*; *Le symbole chrétien du Poisson*; *Survivance et invention dans le christianisme populaire*; *Ex-votos bavarois et tyroliens*; *L'action individuelle et l'action collective dans la formation du culte de la Sainte Vierge*.

Deux questions d'une portée générale, qui ont joué un grand rôle dans les controverses des dernières années, sont abordées dans des articles respectivement intitulés : *Le mécanisme du tabou* et *les principes du totémisme*. L'auteur montre que le tabou n'est pas, comme le laisse entendre M. Reinach, une institution primaire, existant et fonctionnant par elle-même, mais simplement l'expression d'une propriété inhérente aux objets et aux personnes, une mesure de précaution contre

l'action supposée nocive d'un être ou d'un objet. Même quand l'interdiction a un but « prophylactique », ce n'est pas le tabou qui est contagieux; « il n'est que le signe du danger ». M. van Gennep fait observer qu'il existe deux autres espèces de tabous, dictés l'un par la croyance à l'attirance du semblable par le semblable (ex. : interdiction de verser de l'eau pour ne pas provoquer de la pluie); l'autre, par l'idée que certains actes amènent surnaturellement une déperdition de forces. Quant aux tabous dont l'auteur place l'origine « dans un système religieux sans l'étude duquel ils demeurent parfaitement incompréhensibles », est-il bien persuadé qu'à leur origine ils ne rentraient pas dans une des catégories de la classification précédente? Tel semble le cas pour les totems, dont la vie, suivant l'auteur lui-même, doit être respectée par les membres de la tribu individuellement, parce qu'elle se solidarise avec la force vitale de la communauté.

L'article sur le totémisme est d'ailleurs un peu court; c'est le compte-rendu du tome I du récent recueil publié par M. Reinach. J'eusse préféré retrouver ici l'essai auquel j'ai fait allusion plus haut, écrit par M. Van Gennep pour la *Revue de l'Histoire des Religions*. Non seulement il y traite la question d'une façon beaucoup plus complète, mais encore il émet, à ce propos, des réflexions, que nous ferions tous bien de méditer, sur certains abus de la méthode comparative. On ne peut également que l'applaudir, quand il insiste sur la nécessité de s'entendre une bonne fois quant à la signification des termes introduits en hiérologie et sur l'opportunité de porter cette question de terminologie au programme d'un prochain Congrès de l'*Histoire des Religions*.

GOBLET D'ALVIELLA.

MAJOR P. R. T. GURDON. — **The Khasis**, *with an Introduction* by Sir Charles LYALL. — London, David Nutt, 1907, XXVII-227 pp., in-8, illustrated.

Sous les auspices du Gouvernement du Bengale oriental et de l'Assam, se prépare une série de monographies sur les principales tribus assamaises, dont M. Gurdon sera l'éditeur. Il a lui-même assumé la tâche de rédiger le premier volume, sur les Khasis, tribus qui habitent les monts Khasi et Jaintia, à l'est et à l'ouest de Cherrapunji.

C'est une monographie tout à fait louable, œuvre d'un homme qui

connaît le pays et les mœurs par une intime fréquentation et qui les a observés avec une curiosité sympathique. Elle a le mérite d'être purement descriptive, comme il sied à un travail de ce genre : mieux vaut y cataloguer des faits bien contrôlés et soigneusements décrits que les accommoder dans les cadres d'une doctrine. Néanmoins, cette absence d'idées directrices a son inconvénient : la classification adoptée ne peut qu'être empirique, et les répétitions sont inévitables. Vie domestique, lois et coutumes, religion, telles sont les principales divisions du livre. On comprend que, chez des tribus où toute la vie familiale, sociale et religieuse est commandée par l'organisation du clan, il n'y ait souvent aucune raison déterminante pour ranger un fait sous l'une plutôt que sous l'autre des rubriques adoptées. M. Gurdon a eu plutôt le souci de ne rien omettre que celui de classer méthodiquement ou de ne pas se répéter. La place assignée à quelques détails ne manquera pas d'étonner : c'est ainsi que la coutume, en un certain village, de barricader la route avec une palissade de bambou, pour se garer contre le démon du choléra, se trouve mentionnée au chapitre de la vie domestique, sous la rubrique villages, à la suite de la description des barrières qui protègent les jardins contre les incursions des animaux domestiques (p. 35). Cette observation n'est pas tant pour critiquer M. Gurdon que pour avertir le lecteur que, quel que soit l'ordre de ses recherches, il pourra trouver à glaner sous toutes les rubriques.

Bien que la monographie englobe toutes les questions relatives aux Khasis, géographiques, ethnographiques, économiques, politiques, etc., c'est aux travaux de sociologie religieuse qu'elle fournira le plus de matériaux profitables. Les Khasis sont un exemple de choix pour étudier le type du clan à filiation utérine. Malgré un état de civilisation relativement avancé, ils ont conservé dans son entier le système du matriarcat. Les enfants appartiennent au clan de la mère, où naturellement l'exogamie est la règle absolue ; au contraire, la consanguinité n'est un obstacle au mariage que dans des cas où elle est très rapprochée ; encore l'interdiction souffre-t-elle des tempéraments (p. 78). Légalement, l'homme n'est rien dans la famille de sa femme, où règne la grand'mère ou l'arrière grand'mère ; il y est, en tout cas, subordonné à l'oncle maternel. Dans le culte des ancêtres, l'homme compte peu. Les clans dérivent leur origine d'une « grand'mère du clan », dont quelques-uns même continuent à porter le nom, et, bien que les pères décédés aient leur part du culte funéraire, c'est aux « mères » que vont les principaux hommages. C'est sur la femme que repose la perpétuité

du culte domestique ; aussi la fille — la plus jeune — est-elle privilégiée dans les successions, et la pratique de l'adoption d'une fille est-elle régulière dans les familles qui ne comptent que des garçons. Bien qu'aujourd'hui les cérémonies religieuses d'État soient accomplies par des prêtres, elles requièrent l'assistance d'une prêtresse, sans laquelle le sacrifice ne pourrait pas avoir lieu ; et il est à remarquer que dans un État important, celui de Khyrim, le pouvoir est entre les mains d'une archiprêtresse héréditaire qui, se réservant les fonctions religieuses, délègue la puissance temporelle à un mâle de sa famille, fils ou neveu. Cet état social, avec toutes ses conséquences légales, politiques et religieuses, est minutieusement décrit par M. Gurdon. On appréciera aussi les abondants détails qu'il donne sur le régime de la propriété, l'organisation politique, la justice, les rites religieux, les coutumes concernant la naissance des enfants et le choix de leur nom, les tabous, la divination (notamment par l'œuf brisé — comparer les ᾠοσκοπικά), le mariage, les funérailles, les monuments mégalithiques, les sacrifices humains (en corrélation avec la légende du serpent dit *U thlen*).

La monographie se termine par une petite collection de légendes, en texte khasi et en traduction et par un court chapitre sur la langue. Je ne dirai rien sur ce dernier sujet, qui n'est pas assez de ma compétence, mais il est d'autant plus important que ce sont des considérations linguistiques qui permettent de se faire une opinion sur l'origine des Khasis, lesquels se trouvent isolés, seuls de leur espèce, au milieu de peuplades tibéto-birmanes et se déclarent eux-mêmes non autochtones, et venus anciennement du Nord. Logan, en 1850-57, avait démontré les relations entre les Khasis, d'une part, les Môns et les Khmèrs de l'autre. Cette doctrine, reprise par Grierson, E. Kuhn et, tout récemment, par le P. W. Schmidt, sur des bases anthropologiques et surtout linguistiques, qui paraissent solides, rattache avec vraisemblance la langue khasi au groupe dit Môn-khmèr, au groupe *Mundā* et à plusieurs langues parlées par des tribus sauvages de la péninsule malaise. Ceux que cette étude intéresse trouveront le travail du P. Schmidt traduit dans les n[os] 3-4 du tome VII du *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* (1907). M. Gurdon souscrit aux conclusions de E. Kuhn.

F. LACÔTE.

M. Longworth Dames. — **Popular poetry of the Baloches,** published for the Folk-lore Society by David Nutt, London, 1907. Vol. I (Introduction. Translations with explanatory notes) : XL-204 pp. in-8. Vol. II (Texts. The language of Balochi poetry. Glossary of rare and obsolete words. Key to the pronunciation. Indexes) : 224 pp. in-8.

L'habitat des Baloutches s'étend de la passe de Bolan et de la plaine qui lui fait face au Sud-Est, à travers la partie méridionale des monts Souleïman et le long de la rive droite de l'Indus, jusqu'au Pendjab. Physiquement, ce sont des Indo-Afghans ; si l'on descend plus au Sud et au Sud-Ouest, vers la côte de Mekran, on trouve leur race moins pure, avec un mélange d'arabe et de nègre. Leur langue est iranienne, naturellement avec une forte proportion d'emprunts (l'essentiel sur ce sujet est donné par Geiger, *Grundriss der Iranischen Philologie*, I, 5 B). De toutes façons, les Baloutches sont apparentés aux Afghans. M. Longworth Dames a tâché de faire en partie pour leurs chants populaires ce que James Darmesteter a fait pour ceux de leurs voisins.

Le dépôt du trésor poétique des Baloutches est dans la mémoire des dombs — qu'on retrouve en Afghanistan, en Perse et dans l'Inde du Nord-Ouest —, ménestrels qui chantent dans les assemblées de clan, mais qui ne composent pas eux-mêmes. Le nom des auteurs est soigneusement conservé et mentionné dans une courte préface qui fait partie intégrante de chaque poème. L'inspiration de cette poésie est franchement populaire, mais elle n'est pas toujours impersonnelle : il arrive souvent que l'auteur soit acteur dans le récit. Il s'est constitué une tradition épique et lyrique, et pour chaque genre, héroïque, érotique, ou religieux, une phraséologie spéciale et un dialecte en partie artificiel. C'est dire que cette poésie est quasi-littéraire. Un premier spécimen en a été donné par Leech, dès 1840. M. Longworth Dames en a fait connaître d'autres, dans son *Sketch of the Northern Balochi Languages* (1880) et dans son *Balochi Text-book* (1891). Le présent recueil comprend, avec les morceaux déjà publiés, tout ce que M. Longworth Dames a pu recueillir sur place, durant une longue carrière, de 1875 à 1896, ou emprunter aux publications du Rév. T. M. Mayer. La transcription, toujours délicate quand il s'agit d'une langue purement orale, pour laquelle il n'existe pas d'alphabet indigène, m'a paru correcte et soignée.

La lutte entre deux tribus, les Rinds et les Lashâris, conséquence de la querelle des chefs Mîr Châkur et Mîr Gwaharâm, défraie la majorité des anciennes romances épiques (XVIe siècle); mais les guerres plus récentes, et jusqu'à l'expédition de Sir Robert Sandeman, en 1867, ont aussi inspiré des chants. Toutes ces compositions narratives sont ce que la poésie des Baloutches a produit de plus original. Au contraire, les poésies érotiques et lyriques trahissent la profondeur de l'influence persane. Il en est de même des poésies religieuses et des légendes de saints, en prose, dont M. Longworth Dames a augmenté cette section de son recueil. C'est du côté de l'Ouest, comme il est naturel pour des musulmans, que doivent être cherchées toutes les affinités religieuses des Baloutches. A tous égards, l'influence de l'Inde a été nulle. Ce que les Baloutches peuvent connaître d'histoires indiennes, celle de Çibi par exemple, mise par eux au compte du roi Alî, a dû leur venir par les intermédiaires persans. Le recueil se termine par une collection de devinettes en vers, toutes récentes, de fond comme de forme. Au total, il met à la portée des folk-loristes, sous une forme commode, un ensemble de productions intéressantes d'un peuple jusqu'ici peu connu.

F. Lacôte.

Université Saint-Joseph, Beyrouth (Syrie). — **Mélanges de la faculté orientale**, III, 1. Un vol. in-8e de 479 pages et 7 planches hors texte. — Paris, Geuthner; Londres, Luzac; Leipzig, Harrassowitz; 1908. Prix : 22 francs.

De toutes les fondations scientifiques, intéressant l'orientalisme, qui ont été faites en Syrie, il n'est pas douteux que celles de langue française se placent au premier rang par leur activité et la valeur de leurs publications : à Jérusalem l'école biblique des Dominicains, à Beyrouth la faculté orientale des Jésuites. Un accord est intervenu qui délimite les sphères d'influence en réservant l'exégèse à Jérusalem et en confinant Beyrouth dans la philologie où sa maîtrise s'est depuis longtemps affirmée. Il est à souhaiter que cette sage répartition soit maintenue.

Depuis trois ans, la faculté orientale de Beyrouth publie des *Mélanges*. La première partie du tome III, qui constitue à elle seule un volume,

ne le cède pas aux précédents par la variété des sujets traités. Nous en donnons ci-après un rapide aperçu.

Le P. M. Bouyges publie le *Kitâb an-Na'am* tiré d'un manuscrit de la bibliothèque de Damas. L'œuvre est une compilation presqu'entièrement tirée du *Gharîb al-Mousannaf* d'Aboû'Obaid, traité d'ailleurs inédit. La publication du P. Bouyges constitue, par l'abondance des notes, un travail remarquable de lexicographie arabe.

Le P. Henri Lammens termine ses *Études sur le règne du Calife Omaiyade Mo'âwia I* par des recherches sur la jeunesse du Calife Yazîd I. Nous n'y insistons pas car on trouvera ci-après un compte-rendu de l'ouvrage entier.

Le P. Jalabert trouve la mention, qui avait échappé jusqu'ici, d'*Ælius Statutus, gouverneur de Phénicie* (ca. 293-305) dans deux textes de Syrie. Puis il édite avec son soin habituel quelques *Inscriptions d'Asie-Mineure* (Pont, Cappodoce, Cilicie), relevées par le P. de Jerphanion. On y rencontre notamment une dédicace à Sérapis, à Isis *myrionymos*, aux dieux et déesses *sunnaoi* qui atteste qu'un petit Sérapéum fut édifié à Sis en Cilicie.

Le P. Joüon donne sept *Notes de lexicographie hébraïque*. Signalons une nouvelle conjecture pour expliquer l'énigmatique *se'ipim* de I Rois, xviii, 21. Il s'agit de l'apostrophe d'Elie au peuple réuni sur le Carmel. Le prophète le conjure de choisir entre Ba'al ou Yahwé et de cesser de les adorer tous deux ensemble. On traduit généralement : « Jusqu'à quand boiterez vous des deux côtés? » Mais la préposition *'al* semble bien annoncer ce *sur* quoi marche ou saute le boiteux. Le terme à déterminer, a par ailleurs, le sens de branche et l'on s'était demandé s'il n'y avait pas là quelqu'allusion à certains rites. Le P. Joüon propose le sens de « béquilles » : « Jusqu'à quand boiterez-vous à deux béquilles? »

Dans un article intitulé *Kehrverspsalmen*, le P. Wiesmann donne les raisons qui lui font admettre l'existence du « refrain » dans les psaumes et il fournit quatre exemples à l'appui.

M. Moritz, directeur de la bibliothèque khédiviale au Caire, retrace le voyage qu'il accomplit en 1905-1906 le long du chemin de fer de la Mecque jusqu'à Tebouk : *Ausflüge in der Arabia Petræa*. A Pétra, il signale un lieu de culte qui avait échappé aux précédents explorateurs. Il discute la toponymie de l'Arabie Pétrée d'après les sources antiques et nous donne son opinion sur la construction des châteaux récemment relevés par M. Musil dans le pays de Moab. Il se prononce pour

l'époque omayyade. Depuis la publication de M. Musil, la démonstration est faite en ce qui concerne Qoṣaïr Amra. Quant à Charâne, M. Moritz y a relevé une inscription arabe datée de 92 de l'hégire = 710 de notre ère.

René Dussaud.

Henri Lammens. — **Études sur le règne du Calife omaiyade Mo'âwia I.** Un vol. gr. in-8° de xxxii-448 pages, extrait des *Mélanges de la Faculté orientale*, t. I, p. 1-108; II, p. 1-172; III, p. 145-312. — Paris, Geuthner; Londres, Luzac; Leipzig, Harrassowitz, 1908.

Les auteurs arabes nous renseignent assez abondamment sur les premiers khalifes omayyades, mais ils écrivaient, pour la plupart, sous la dynastie des Abbassides et l'on peut se demander si leur jugement n'a pas été influencé par la haine vouée alors à la dynastie défunte. Le P. Lammens l'a pensé et il a recherché dans les traditions contemporaines les éléments d'une appréciation plus juste des hommes et des faits. Cette enquête ne pouvait manquer d'être fructueuse, menée par un arabisant de la valeur de l'auteur; elle nous intéresse particulièrement parce qu'elle s'attache moins aux brillantes conquêtes de Mo'âwiya I, qu'à la civilisation arabe et notamment à l'état religieux sous son règne. C'est à ce dernier point de vue que nous examinerons avec quelque détail ces intéressantes études.

Les historiens qui étudient l'Islâm saisissent facilement ses rapports avec le Judaïsme et le Christianisme, mais pourquoi négligent-ils si souvent de faire une part aux anciennes pratiques arabes? Elles ont fourni cependant, à Robertson Smith et à Wellhausen, la matière d'ouvrages qui comptent parmi les plus remarquables de la science des religions et, à les ignorer, on s'interdit de pénétrer la mentalité des anciens Arabes.

Ainsi, le P. Lammens est tout près de nier que la coutume fût répandue, chez les Arabes d'avant l'Islâm, d'enterrer leurs filles vivantes. Le Prophète en aurait imposé en s'attribuant l'honneur d'avoir supprimé cette atrocité. Tout au plus, était-ce pour certains clans une manière brutale de limiter la surpopulation. On s'appuie sur des vers qui respirent une certaine tendresse pour des filles en bas âge : les gens qui n'étaient pas privés de sentiments paternels ne pouvaient commettre un tel crime. Il y a là une méprise. Les Arabes enterraient

leurs filles vivantes non pour assouvir des sentiments de férocité, mais dans la croyance et dans l'espoir que leur âme se réincarnerait dans des descendants mâles. Cette aberration était loin d'exclure le sentiment paternel, pas plus que les sacrifices d'enfants chez les Cananéens ou ailleurs.

Autre exemple caractéristique. Les écrivains arabes font l'éloge de la modération de Qais ibn 'Asim qui, à l'annonce du meurtre de son fils par son propre neveu, dit simplement : « Qu'on mette en liberté mon neveu et qu'on porte à ma femme, car elle est étrangère, la rançon de son fils ! » Suffira-t-il pour le comprendre, de taxer ce geste de « théâtral »? Non, car il est, en fait, l'expression la plus pure de la coutume arabe d'après laquelle il n'y a pas de vengeance du sang au sein de la même tribu. On s'explique que le trait ait été célèbre chez les Arabes, car c'était un remarquable exemple de maîtrise de soi par la stricte observance des lois du désert. Le prix du sang est attribué à la mère parce qu'elle est originaire d'une autre tribu. Notons que ce même Qais est précisément connu pour avoir enterré vivantes plusieurs de ses filles. Ce mélange de barbarie et de mansuétude n'est pas l'indice d'un esprit déséquilibré, mais — ce qui en fait l'intérêt pour l'histoire des religions, — le produit d'une civilisation restée à un stade assez primitif.

Si l'on tient compte de ces observations, le sens de cette vertu arabe appelée h*ilm*, ressort mieux des témoignages, en apparence contradictoires, que le P. Lammens a savamment réunis. Possédait le h*ilm*, celui qui manifestait un jugement rassis fondé sur les coutumes arabes ; c'était la marque indiscutée de l'intelligence et la qualité la plus éminente d'un chef. Un khalife comme Mo'âwiya y joignait un sens politique très avisé et le P. Lammens définit fort bien son personnage quand il dit : « A cet ambitieux de génie, le h*ilm* paraissait non un but, mais un moyen ; moins une qualité morale perfectionnant l'individu qu'un instrument de règne » (p. 91).

Le P. Lammens discute, et à notre avis résout, le problème que soulève la curieuse conférence de Adhro*h* où 'Alî perdit son titre de khalife et où Mo'âwiya affermit ses prétentions. Il replace dans son vrai cadre les attentats khâridjites : il n'y eut pas accord préalable des meurtriers et les attentats ne se produisirent pas le même jour. 'Alî fut tué à l'instigation d'une femme de Koufâ qui voulait venger la mort de son père et de son frère tombés en combattant contre le gendre du Prophète. La figure du malheureux khalife est des plus insignifiantes et à l'opposé

de la légende chi'ite : « L'imagination populaire a tout fait : sans se décourager, elle a orné son idole de tous les charmes de l'esprit, de tous les dons du cœur. Sans les rancunes des Ansârs [contre les Omayyades], sans l'acharnement des écrivains et des traditionnalistes de l'Irâq, travaillant à élaborer le vaste cycle des légendes chi'ites, 'Alî et ses descendants auraient probablement occupé dans l'histoire de l'Islâm la place que Mahomet paraît avoir voulu leur réserver et où le duumvirat d'Aboû Bakr et Omar prétendait les maintenir» (p. 144). On ne saurait mieux dire. L'âme populaire a créé ces saints de l'Islâm et les chi'ites extrêmes les ont divinisés. Par contre, elle a rabaissé Mo'âwiya dont le P. Lammens met en valeur les remarquables qualités telles que les plus distingués parmi ses successeurs furent précisément ceux qui s'efforcèrent de l'imiter.

Le savant arabisant a soulevé une question fort curieuse. Il se demande si les bons rapports que les premiers Omayyades entretinrent avec les chrétiens ne seraient pas dus à l'influence de Maisoûn, une femme de la tribu de Kalb qu'épousa Mo'âwiya et dont il eut son fils et successeur Yazîd. Maisoûn et son frère Mâlik seraient restés chrétiens, tout au moins de tendances, même après l'avènement de Yazîd. Les arguments, ingénieusement présentés, ne nous ont pas paru décisifs. Tout repose sur cette apostrophe lancée à Yazîd par un poète médinois : « Tu n'es pas des nôtres, pas plus que ton oncle maternel, toi qui sacrifies la prière à tes passions ! Déclare-nous donc la guerre, fais-toi chrétien, bois du vin, abandonne nos assemblées ! » N'est-ce pas solliciter le texte[1] que d'entendre : fais-toi chrétien comme ton oncle maternel? Le sens n'est-il pas : fais-toi chrétien, alors tu pourras boire légitimement du vin ? En tout cas, c'est là une base trop étroite pour asseoir solidement un jugement sur une politique.

L'influence que Mâlik, supposé chrétien, pouvait avoir à la cour de Damas, nous vaut une digression pleine d'intérêt sur le rôle de l'oncle maternel ou *khâl* dans la famille arabe. L'importance du *khâl* tient à ce que le neveu établit grâce à lui la noblesse de la mère. Si le père est également de famille réputée, l'enfant « tient les deux cordons de l'aristocratie ». Le P. Lammens refuse de voir, avec Wilken, dans cette conception du *khâl* une survivance du matriarcat. On pourrait ajouter qu'elle lui est diamétralement opposée, car elle atteste l'inaptitude géné-

1) On relèverait facilement d'autres interprétations qui pèchent par excès d'ingéniosité. Ainsi, p. 162, les vers cités ne font aucune allusion à l'Islâm, mais seulement à l'amour.

rale de la mère. C'est ainsi qu'au lieu d'avancer, comme il arrive chez nous, que le fils ressemble à sa mère, les Arabes disent qu'il ressemble à son oncle maternel. Il faut noter, d'ailleurs, que l'oncle paternel n'était pas moins considéré que l'oncle maternel.

Il est prudent de dégager la politique tolérante des premiers Omayyades de l'influence personnelle de Maisoûn — dont l'union avec Mo'âwiya ne laissa pas d'être orageuse — et de Mâlik. Le passage des Arabes chrétiens à la foi musulmane se fit sans violence et quant aux Syriens, le joug de leurs nouveaux maîtres leur fut tout d'abord plus léger que celui des Byzantins : ils avaient obtenu, en capitulant, des conditions très douces. Quand Mo'âwiya fut installé comme gouverneur de Syrie, toute sa politique tendit à se constituer une principauté indépendante puis, quand l'occasion s'offrit, de prétendre au khalifat. La paix religieuse en Syrie était la première condition à remplir ; il n'y faillit pas et cette tradition se maintint après son élévation au pouvoir suprême.

Signalons, en terminant, une curieuse conjecture du savant arabisant d'après laquelle l'illustre théologien Jean Damascène aurait été dans sa jeunesse le compagnon de plaisirs de Yazîd I que les historiens nous montrent épris de musique et grand buveur devant Allâh. « Damascène a-t-il voulu expier, dans la laure de saint Sabas, se demande le P. Lammens, nous ne disons pas les égarements, mais la frivolité de sa jeunesse, consacrer au culte de Dieu le talent de musicien, apprécié jadis par le prince artiste Yazîd? »

Ces études dont nous n'avons pu donner qu'un aperçu très insuffisant, ne constituent rien moins que les annales d'un règne, elles fournissent d'abondants matériaux sur des sujets très divers, elles soulèvent des questions intéressantes, elles proposent des solutions ingénieuses dont plusieurs s'imposeront. Cette œuvre de fine critique met en évidence sur bien des points le caractère tendancieux de l'ancienne annalistique musulmane et place en belle lumière la figure originale de Mo'âwiya I, le fondateur de la dynastie des Omayyades c'est-à-dire, selon l'expression de Wellhausen, de l'empire arabe.

René Dussaud.

Ét. Combe. — **Histoire du culte de Sin en Babylonie et en Assyrie.** Un vol. in-8° de xix-159 pages. — Paris, P. Geuthner, 1908. Prix : 8 francs.

Le dieu-lune Sin occupe dans le panthéon assyro-babylonien une place éminente ; deux de ses sanctuaires, celui de Ur en Chaldée et celui de *H*arrân ont joui d'une grande faveur, et cependant le culte particulier de ce dieu nous est assez mal connu. Le développement mythique manque d'ampleur, les monuments figurés sont rares et sans grande signification, enfin, les textes ne sont ni très abondants ni très expressifs. M. Combe a diligemment groupé les renseignements concernant Sin et en a tiré tout l'enseignement possible sans chercher à masquer les lacunes par un système peu fondé. Il faut notamment le féliciter de ne pas avoir versé dans les systèmes astrologiques qui vicient aujourd'hui tant de recherches estimables et les frappent de stérilité.

La première partie de cette monographie débute par une analyse des noms sumériens et sémitiques du dieu-lune. Puis, sont exposées les conceptions mythiques et théologiques, et l'on passe en revue tous les monuments figurés. Un chapitre est consacré au culte, un autre aux temples et l'on poursuit les survivances très vivaces jusqu'à l'époque arabe. La deuxième partie réunit les textes en transcription et traduction, fournit une liste des noms propres théophores et se termine par un court appendice sur Sin et Sinaï qui écarte le rapprochement proposé.

Il faut être très prudent dans l'interprétation des noms divins, car s'ils ont dépassé le stade de l'épithète au sens transparent, ils peuvent se perdre dans la nuit des temps et remonter à une langue dont ils restent les seuls témoins. Il est certain que les étymologies sémitiques proposées pour Sin ne peuvent être acceptées. Contrairement à l'opinion d'Oppert, Jensen, Halévy, Hommel, Pinches, M. Combe pense que ce nom divin n'est pas sémitique, mais sumérien. Il croit que Sin était la prononciation de l'idéogramme EN-ZU et il tire argument de la variante EN-ZU-NA qui correspondrait à *Sin-na*. D'autre part, à *H*arrân, vers le viiie siècle avant notre ère, la nasale finale tomberait complètement dans certains noms propres théophores où apparaît la forme *Si'*. M. Grimme, il est vrai, a rapproché ce dernier nom divin du dieu שיע des inscriptions nabatéennes. M. Combe repousse cette solution. On peut faire valoir, en effet, que les textes araméens anciens ne mentionnent pas ce dieu. Il n'apparaît que dans des textes d'époque gréco-romaine

et sous la forme *Chai' al-qaum*; c'est un dieu arabe plus qu'araméen.

Le nom sumérien NANNA du dieu-lune à Ur en Chaldée est certainement en relation avec le nom de la ville dont il est le patron. M. Combe l'interprète comme une épithète de Sin et comprend « le dieu qui protège le sol ». Ce serait donc un primitif *genius loci*, fait important. Ce caractère a-t-il précédé l'identification avec l'astre lunaire, comme le pense le savant auteur en s'appuyant sur ce que les Sémites de Babylonie appelèrent *Nannar*, rattaché à une racine qui signifie briller, le dieu sumérien NANNA ? Nous sommes ici en pleine hypothèse. On objectera que le dieu qui protège le sol peut être un dieu céleste dont on a amené la présence réelle dans un lieu déterminé par les cérémonies appropriées. Tout en repoussant le système astral, on doit reconnaître que le culte des astres ne date pas du jour où l'on a formulé les théories astrologiques et que ces théories sont nées des vieilles pratiques qui mettaient en action le pouvoir attribué aux astres par les populations primitives. Si haut qu'atteignent les textes babyloniens et sumériens, ils sont trop postérieurs à l'origine des cultes qu'ils reflètent pour fixer l'ordre chronologique des concepts religieux. De fait, entre les textes les plus anciens et les plus récents, on ne signale aucune différence essentielle au point de vue religieux. Aussi haut qu'ils remontent, ils attestent que Sin était conçu comme un dieu-lune, que ce dieu avait certaines demeures ici-bas, qu'il régnait notamment à Ur et à *Ḥ*arrân, autrement dit qu'il avait là tous les caractères d'un grand dieu local. Ses fidèles l'exaltent et lui donnent le premier rang : « Seigneur, dans les cieux ta seigneurie, sur la terre ton éminence, parmi les dieux tes frères, n'a pas de rivale! » (Combe, texte n° 1); c'est le « Marduk qui éclaire la nuit ». Il exauce les prières et guérit les maladies comme il frappe par elles. Sin est le fils aîné de Bel, il a pour femme Nin-gal; Šamaš et Ištar sont leurs enfants.

On trouve souvent groupés Sin, Šamaš et Ištar. M. Combe garde une attitude réservée au sujet des triades; il rejette la fixité qu'on leur assigne généralement. Quant aux mythes concernant Sin, la littérature babylonienne en est presque dépourvue et de là vient la pauvreté des représentations figurées. De là ressort encore l'inconséquence des panbabylonistes lorsqu'ils découvrent dans la Bible une remarquable floraison de mythes lunaires (Téra*ḥ* et Abraham) originaires d'Ur et de *Ḥ*arrân.

Cette monographie, solidement étayée et bien conduite, rend fort désirables des études du *même* genre sur les nombreuses divinités du panthéon assyro-babylonien.

René Dussaud.

ERNST SELLIN. — **Das Rätsel des deuterojesajanischen Buches.** — Leipzig, Deichert, 1908, 150 pages. Prix : 3 marks.

Dans cet opuscule M. Sellin estime avoir « résolu pour tous les temps d'une manière satisfaisante l'énigme de la composition littéraire du livre du Deutéro-Ésaïe » (p. 130).

Si le jugement porté ainsi par le professeur de Vienne sur son propre travail est fondé, il faut reconnaître que l'auteur s'est acquis des titres exceptionnels à la gratitude des exégètes. Car l'ouvrage désigné sous le nom de Second Ésaïe (Es. 40-55), l'un des plus importants de l'ancienne littérature hébraïque, est aussi l'un des plus mystérieux.

Jusqu'à ces dernières années la plupart des critiques admettaient, sur le témoignage explicite de plusieurs passages du livre lui-même, que la grandiose et étrange figure du Serviteur de Yahvéh, qui y apparaît à maintes reprises, représentait partout le peuple d'Israël. Mais, il y a quelque vingt ans, M. Duhm a soutenu que, dans quatre morceaux (42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12), le terme de Serviteur de Yahvéh, désigne, non le peuple, mais une individualité du passé, et que ces quatre chants, les *Ebed-Jahveh-Lieder* comme il les appelle, sont d'un autre auteur que le reste des chapitres 40-55.

Cette « découverte » a provoqué dans le monde des critiques d'ardentes discussions. On ne peut pas dire que de ces controverses ait jailli jusqu'à présent une lumière éblouissante. La théorie de M. Duhm a eu surtout pour effet de susciter de nombreuses contre-hypothèses, et le désaccord est plus grand que jamais entre les critiques. Les uns tiennen pour l'unité du Deutéro-Ésaïe; ceux qui attribuent, au contraire, les chants de l'*Ebed-Yahvéh* à un auteur spécial considèrent ce poète les uns comme plus ancien, les autres comme plus récent que l'écrivain principal. Parmi les partisans de l'unité il y en a qui regardent le Serviteur comme un individu (ainsi M. Sellin), d'autres qui y voient une personnification du peuple. Et de même parmi les adversaires de l'unité il y a des défenseurs de l'interprétation collective (M. Roy). Ceux qui regardent le héros des chants de l'*Ebed Yahvéh* comme une personne sont en désaccord complet lorsqu'il s'agit de l'identifier : pour l'un c'est un prophète, pour un autre un docteur de la loi; M. Sellin l'a autrefois reconnu en Zorobabel; en 1901, il a désigné Jéconias comme le vrai *Ebed Yahvéh*. MM. Gunkel et Gressmann ont soutenu récemment que le Serviteur était, non une individualité historique, mais une figure eschatologique parallèle au Messie et dont l'auteur aurait puisé les éléments

dans la mythologie babylonienne. Quelques-uns, revenant à la vieille interprétation chrétienne traditionnelle, ont même soutenu que l'*Ebed Yahvéh*, dans la pensée de l'auteur, était le Messie à venir.

Ces divergences entre critiques compétents et indépendants font pressentir combien est complexe le problème que M. Sellin croit avoir « résolu dans les grandes lignes d'une façon définitive » (p. 145).

Il soutient aujourd'hui, comme en 1901, que le héros des chants de l'*Ebed Yahvéh* était Jéconias et que ces morceaux sont du même auteur que l'ensemble du livre du Second Ésaïe. Mais, en étudiant les ouvrages parus depuis sa dernière étude et spécialement les critiques qui lui ont été adressées, il a été amené à corriger sur quelques points importants ses vues antérieures. Des partisans de l'interprétation collective il a appris que le Second Ésaïe, en dehors des « Chants » et de quelques autres passages, entend toujours par « le Serviteur de Yahvéh » le peuple d'Israël : si donc le même écrivain, dans les « Chants », donne à ce même terme un autre sens et l'applique à Jéconias, c'est que les morceaux en question sont d'une autre époque de la vie de l'auteur que le reste de l'ouvrage. Aux partisans de l'interprétation eschatologique, M. Sellin emprunte aussi quelque chose : il admet que le Second Ésaïe a appliqué à Jéconias des traits eschatologiques messianiques.

Voici, en conséquence, comment il se représente la composition des chap. 40-55 d'Ésaïe. Jéconias, l'avant-dernier roi de Juda, exilé à Babylone par Nebucadnessar après quelques semaines de règne (596), fut en 561 extrait de sa prison et comblé d'honneurs par Amel-Mardouk, fils de Nebucadnessar (2 Rois 25, 27-30). C'était l'abandon de la politique de répression sévère adoptée par le conquérant chaldéen à l'égard des Juifs. Le Second Ésaïe, avec plusieurs de ses compagnons d'exil, salua dans ce relèvement du roi national le présage de la délivrance générale ; il reconnut en Jéconias le Messie attendu, le médiateur de l'alliance nouvelle de Dieu avec son peuple (42, 6), le Serviteur, c'est-à-dire le lieutenant de Yahvéh ; et dès lors, à la lumière de cette gloire dont l'aurore se levait, les humiliations et les souffrances sans nombre endurées pendant 35 ans par le malheureux prince lui apparurent comme des maux immérités acceptés par le Serviteur de Yahvéh pour le salut de son peuple.

Mais le meurtre d'Amel Mardouk (559) vint mettre brusquement fin à son beau rêve. Nériglissar et son successeur Nabonid reprirent à l'égard des Juifs la politique de Nebucadnessar. Jéconias disparut de l'horizon. Le Second Ésaïe, bien que déçu, ne désespéra nullement de l'a-

venir de son peuple. Dès 545 il reconnut en Cyrus le sauveur attendu. Lorsque celui-ci attaqua enfin Babylone (539), il salua en lui le libérateur. Comme il n'y avait pas alors de descendant de David qui pût recevoir le titre et remplir les fonctions de « Serviteur de Yahvéh », le prophète transporta ce qualificatif au peuple d'Israël tout entier, bien que celui-ci fût en majorité découragé, pécheur, incroyant ; et il écrivit un nouveau livre précisément pour éveiller dans la nation la conscience de sa haute mission. Il y reproduisit, en les appliquant à Israël, quelques-uns des passages de l'écrit antérieur où il avait célébré la gloire à venir et expliqué les souffrances passées du Serviteur (539-538).

Dans le livre *actuel* et selon la pensée *dernière* de l'auteur le terme de « Serviteur de Yahvéh » désigne donc partout le peuple; mais le caractère primitivement individuel de cette figure transparait encore dans plusieurs des passages anciens reproduits et adaptés dans la rédaction définitive.

Il faut rendre hommage à la loyauté scientifique avec laquelle M. Sellin revise sans cesse et modifie ses conclusions, à l'ingéniosité qu'il a déployée pour rendre justice à l'interprétation collective et à l'interprétation eschatologique en même temps qu'à l'interprétation individuelle, à la courtoisie autant qu'à la vigueur de sa polémique. S'il suffisait, pour avoir cause gagnée, de ne laisser sans réplique aucun des arguments produits par les défenseurs des opinions adverses, l'identification avec Jéconias soutenue par M. Sellin serait, comme il le dit, « inéluctable ». Mais, en dépit des références et des analogies qu'il a accumulées, il est loin d'avoir, sur tous les points de son argumentation, apporté la preuve décisive, qui emporte l'adhésion du lecteur soucieux de réalité historique plus que de logique formelle.

Pour ne signaler que quelques points :

1° Il serait fort étrange que des espérances aussi magnifiques aient été attachées par un ardent monothéiste comme le Second Esaïe à un prince qui avait fait preuve pendant son règne de tendances antideutéronomistes et qui est de ce chef blâmé par l'auteur du livre des Rois (2 Rois 24, 9). Le jugement porté sur lui par Jérémie est également défavorable (22, 24-30). Ézéchiel ne l'apprécie ni en bien ni en mal (19, 5-9). M. Sellin admet, il est vrai, que la note finale du livre des Rois, racontant l'élargissement de Jéconias, a été écrite au moment même où se produisit l'événement et par un homme qui partageait les espérances glorieuses qu'il suppose avoir été celles du Second Esaïe à cette date. Que cette libération du prince ait été regardée par quelques-

uns, et spécialement par le rédacteur de cette notice, comme un présage de délivrance pour les exilés, c'est possible et même probable. Mais j'y trouve, en tous cas, la preuve qu'on ne considérait pas alors Jéconias comme le Messie; car un auteur croyant à la messianité de ce prince n'aurait certainement pas écrit (ou reproduit) le jugement défavorable qu'on lit sur son compte quelques lignes plus haut dans ce même livre des Rois (24, 9) ;

2° L'attente d'un roi messianique n'était pas encore assez développée ni assez ancrée en Israël à l'époque de l'exil pour que le Second Esaïe fût en quelque sorte contraint de revêtir de ce titre magnifique un personnage aussi mince et d'une orthodoxie aussi douteuse que paraît l'avoir été Jéconias. D'après M. Sellin lui-même Ézéchiel à la fin de sa carrière (ch. 40-48) et le Second Esaïe en 538 ont attendu une restauration glorieuse *sans Messie* ;

3° Si le Second Ésaïe a cru à la messianité de Jéconias ou de tout autre contemporain, on conçoit que, après avoir été déçu, il ait transporté à Israël le titre de Serviteur de Yahvéh ; mais, dans ce cas, il n'a certainement pas cité dans son nouveau livre des passages de ses anciens oracles, *à moins que ceux-ci ne s'appliquassent rigoureusement*, dans sa pensée, au sujet qu'il considérait maintenant comme l'*Ebed Yahvéh*. Mais alors, si, *pour lui*, ce qu'il écrit de l'*Ebed Yahvéh* en 538 convient à Israël, pourquoi se refuser à admettre qu'il ait dès l'origine conçu ces déclarations *en vue d'Israël?* Il est possible que certains traits nous paraissent, *à nous modernes*, très individuels; mais il y a un fait, c'est que lui, Juif du vie siècle, estimait en 538 que ces traits convenaient parfaitement à une collectivité ;

4° Ajoutons à cela que, d'après M. Sellin, bien que Jéconias ne fût pas nommé dans les « Chants du Serviteur », les allusions que ces morceaux renfermaient étaient tellement claires pour les contemporains qu'ils ne pouvaient s'y tromper (p. 89). Si ces passages visaient un personnage spécial d'une façon si transparente, comment les lecteurs ont-ils pu deviner, lorsque le prophète les a réédités quelques années plus tard, qu'ils s'appliquaient maintenant à un tout autre objet? Comment a-t-il pu songer même à les reproduire? N'était-ce pas souligner l'échec de ses premières prédictions?

5° Il y a bien des traits dans la figure du Serviteur de Yahvéh qui ne peuvent être rapportés d'une façon naturelle à un roi, en particulier 42, 4 : « les îles espéreront en sa *torah*. ». Jamais le terme de *torah* (oracle, instruction divine) n'est appliqué aux sentences judiciaires

rendues par un roi. Un souverain qui ne fait pas entendre sa voix au dehors (42, 2) serait aussi fort étrange, surtout en Orient où la justice se rend « à la porte » du palais ou de la ville;

6° M. Sellin n'a pas prouvé davantage que tout descendant de David, ni surtout que le Messie fût appelé « le Serviteur de Yahvéh ». David est qualifié d'*Ebed Yahvéh*; mais ce titre est donné également à un grand nombre d'autres personnages, Moïse, les prophètes, etc.

Bref, si la nouvelle hypothèse de M. Sellin résout ingénieusement certaines des difficultés que présente la question du Serviteur de Yahvéh, elle se heurte, d'autre part, à de nouvelles invraisemblances. Et nous ne saurions, pour notre part, considérer dès à présent l'énigme de la composition littéraire du livre du Second Ésaïe comme « dénouée d'une manière satisfaisante pour tous les temps ».

Adolphe Lods.

Moïse Schwab. — **Rapport sur les inscriptions hébraïques de l'Espagne.** Nouvelles archives des Missions scientifiques et littéraires, tome XIV, fascicule 3. — Paris, Imprimerie Nationale, 1907, 193 pages et 23 photogravures.

M. Moïse Schwab a été chargé par le Ministère de l'Instruction publique de compléter son *Rapport sur les inscriptions hébraïques en France* par un travail semblable sur les inscriptions hébraïques en Espagne.

Les raisons qui justifient la création de ce *Corpus* sont multiples.

C'est d'abord le danger constant de destruction qui menace ces textes gravés sur la pierre à un seul exemplaire. L'épigraphie juive d'Espagne en offre un exemple typique. Des nombreuses épitaphes qu'on lisait au XVIe siècle dans le cimetière de Tolède, il ne subsiste actuellement que 5 ou 6 originaux sur pierre. Cette riche littérature funéraire serait à jamais perdue si un promeneur anonyme n'avait eu l'heureuse idée de relever 76 de ces textes et si, par une autre bonne fortune, le manuscrit de cet inconnu, détruit dans l'incendie de la bibliothèque de Turin, n'avait été, avant ce désastre, copié par un hébraïsant, puis publié par Luzzatto en 1841. Les inscriptions même qui restent en place se dégradent rapidement et deviennent de moins en moins lisibles. Il est donc urgent de les relever avant qu'elles se détériorent davantage.

Ce travail de déchiffrement et de publication est poursuivi, il est

vrai, par plusieurs savants distingués, spécialement par le R. P. Fidel Fita dans le *Boletin de la R. Academia*. Mais il y avait grand intérêt à coordonner les résultats de ces recherches et à réunir en un seul volume, permettant un aperçu d'ensemble, toutes les inscriptions hébraïques actuellement connues. M. Schwab, pour rendre ces monuments accessibles au lecteur non hébraïsant, a accompagné ces textes d'une traduction française et, quand il y a lieu, de notices historiques sur les personnages nommés dans les inscriptions.

L'Espagne lui a fourni 171 textes (épitaphes, dédicaces, passages bibliques gravés sur les murs des synagogues), tandis qu'en France il en avait trouvé 207. Mais, comme il le signale lui-même, les inscriptions espagnoles sont beaucoup plus importantes, tant par leur longueur que par leur intérêt documentaire. Beaucoup d'entre elles, en effet, se rapportent à des personnages ayant joué un rôle dans l'histoire littéraire ou politique du judaïsme ibérique et fournissent des renseignements chronologiques et généalogiques précieux. Quelques-uns de ces textes remontent, d'après M. Schwab, au VIIIe, au VIe et même (il s'agit, il est vrai, d'une inscription juive *en latin*) au IIIe siècle. La plupart appartiennent au XIIe, au XIIIe, et surtout au XIVe siècle.

Mais l'intérêt biographique n'est pas le seul que présente cette publication. Elle est instructive aussi au point de vue de la linguistique et de la paléographie. Il y a des pièces qui ont une réelle valeur littéraire. Enfin l'histoire des croyances religieuses a des renseignements à en tirer. Donnons quelques indications très générales sur ce dernier point, qui est de nature à intéresser plus particulièrement les lecteurs de cette Revue.

Les épitaphes ont ceci de particulier qu'elles nous apportent un reflet de la religion populaire, de la religion des non-théologiens. On peut y discerner, en faisant la part de la convention et de la tradition, l'attitude prise par les simples laïques à l'égard de la mort et de ce qui la suit. Cela est vrai du moins des épitaphes qui ne se bornent pas à donner un nom et une date ou à aligner des formules toutes faites tirées du dogme officiel. La plupart des inscriptions funéraires des Juifs espagnols remplissent ces deux conditions : elles sont, en général, assez développées; et, s'il y en a qui émanent évidemment de rabbins très soucieux d'orthodoxie, il y en a beaucoup qui expriment naïvement les espérances par lesquelles les affligés se consolaient dans leur deuil.

Quelles étaient ces espérances?

Un préjugé, assez répandu même dans le public cultivé, veut que les

Juifs aient de tout temps, comme Renan le disait des Sémites en général, considéré la vie présente comme le moins décevant des Paradis. Les épitaphes réunies par M. Schwab protestent — il a raison de le souligner — contre cette opinion. L'idée de la survie y tient une très large place. Il n'y a guère d'inscription où elle ne soit au moins indiquée.

Mais ce qu'il serait intéressant d'étudier en détail, ce sont les formes diverses sous lesquelles ces espérances de survie se présentent dans les différents textes.

Une première remarque à faire, c'est que, en dépit de la doctrine officielle qui parlait de résurrection du corps à la fin des temps et de félicité de l'âme auprès de Dieu, l'idée primitive d'après laquelle le mort vit dans la tombe reparaît çà et là dans les inscriptions. Il en allait donc chez les Juifs du moyen âge comme dans les populations chrétiennes d'aujourd'hui; le vieux fond animiste subsistait sous le vernis des doctrines plus affinées consacrées par l'orthodoxie.

Cette croyance animiste s'était autrefois, on le sait, développée chez les Hébreux en un véritable culte des ancêtres. Ce culte a laissé dans les épitaphes du judaïsme espagnol des traces persistantes. De là vient, en effet, en dernière analyse, l'importance attachée à la sépulture de famille, ainsi que la croyance d'après laquelle les membres d'une même tribu ou d'un même clan se retrouveront dans l'au-delà : « A son arrivée au jardin d'Éden, lit-on sur la tombe d'un descendant de Lévi, viendront au devant de lui les princes des Lévites, descendants de Kehath et de Yiçhar et lui adresseront le salut de la paix » (p. 40). De là vient aussi la douleur particulièrement poignante que provoque la mort d'une personne qui ne laisse pas de fils, d'une femme avec laquelle s'éteint un arbre généalogique, d'un fiancé qui périt avant d'avoir célébré ses noces. « Il était fiancé, dit une épitaphe de Tolède, et il n'a pas épousé sa future; il n'a pas goûté la joie du fiancé sur sa jeune femme et il est venu s'asseoir ici; en terre est son dais; avec la pierre ses fiançailles » (p. 120).

A cette conception animiste le judaïsme officiel a opposé depuis le IIe siècle avant notre ère l'idée de la résurrection à la fin des temps, puis celle de l'immortalité de l'âme. De ces deux conceptions hétérogènes, qui se sont combinées dans l'enseignement de la Synagogue comme dans la doctrine de l'Église, c'est la seconde évidemment qui occupe de beaucoup la première place dans les espérances des Juifs du moyen âge espagnol.

La première est, certes, exprimée assez fréquemment, spécialement sous la forme du verset biblique Daniel 12, 13 ; mais il est rare qu'elle se présente avec un accent un peu personnel comme dans cette épitaphe attribuée au x[e] siècle et où l'on souhaite que l'âme du défunt « repose dans le faisceau de la vie *avec ceux qui dorment à Hébron* » (les patriarches)[1], ou dans cette autre (la seule, sauf erreur, qui parle du Messie), où on lit : « Au temps où son Oint ressuscitera[2] les morts, Joseph se lèvera avec son bon goût et son parfum » (p. 78).

L'idée que l'âme du défunt jouit dès à présent de la félicité auprès de Dieu, qu'elle « séjourne à l'ombre du Dieu d'Israël en qui elle a espéré »[3], est exprimée, au contraire, sous les formes les plus variées. C'est évidemment dans cette pensée que les Juifs du moyen âge espagnol, comme leurs contemporains chrétiens, cherchaient leur principale consolation. Cette idée aboutit même parfois à une opposition tranchée établie entre le ciel et le monde, entre l'esprit et le corps, et qui rappelle l'ascétisme catholique. Le spiritualisme, que l'on a longtemps, avec Renan, considéré comme un apanage des races aryennes, était devenu, sous la forme religieuse qu'il revêt également dans le christianisme paulinien et johannique, un élément intégrant du judaïsme déjà aux environs de l'ère chrétienne.

Certaines des formes que revêt cette idée ont, du reste, une couleur juive très spéciale. C'est ainsi que les auteurs d'épitaphes s'ingénient, avec une subtilité toute rabbinique, à formuler leurs espérances dans des passages de la Bible se rapportant à un homonyme du défunt. A un R. Abraham, par exemple (p. 68), on applique, en leur prêtant un sens profond, ces simples mots de l'histoire du patriarche : Il l'a appelé « au lieu où était sa tente auparavant... (Gen. 13, 3) et là, Abraham invoqua le nom de l'Éternel (Gen. 13, 4)... et Abraham retourna en son lieu » (Gen. 18, 33). D'un R. Samuel on dira (p. 106) : « Il est retourné à Rama (= lieu élevé) ; car là est sa maison » (1 Sam. 7, 17). D'un R. Juda on écrira (p. 82) : « Et l'Éternel dit : que Juda monte ! » (Juges 1, 2) ; etc...

1) P. 14. Encore ces mots se retrouvent-ils dans une élégie liturgique et dans une épitaphe déjà connue. M. Nahum Slouschz, dans un récent voyage d'exploration épigraphique en Cyrénaïque, dont les résultats n'ont pas encore été publiés, a relevé une formule analogue sur une inscription funéraire juive datée de 1392 : « avec ceux qui résident à Hébron ».

2) Dans יחיה et non יחוה comme l'imprime M. Schwab.

3) Dans בטח et non במח (p. 111).

Les nombreuses allusions à un *retour* de l'âme au ciel montrent combien était populaire la doctrine de la préexistence des âmes. C'est encore un trait spécial au judaïsme. Il faut en dire autant de la croyance à la valeur expiatoire de la souffrance et spécialement de la mort violente du juste.

Arrêtons là ces brèves remarques, destinées surtout à indiquer qu'il y a dans les inscriptions hébraïques d'Espagne une mine d'informations à exploiter.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, en décernant un prix à l'ouvrage de M. Schwab, a reconnu le réel service qu'il a rendu à la science.

Il est d'autant plus regrettable que l'ouvrage soit déparé par un nombre si considérable d'erreurs typographiques et de négligences de traduction, que l'on remarque à la simple lecture[1].

ADOLPHE LODS.

T. K. CHEYNE. — **Traditions and beliefs of ancient Israel.** — Londres, 1907, xxx-591 pages in-8°.

Cet ouvrage peut être difficilement apprécié et jugé par ceux qui ne partagent pas l'idée fondamentale de l'auteur, à savoir que toutes les difficultés que présente l'exégèse biblique et l'histoire des anciens Israélites se résolvent au moyen des trois noms *Yerahmeel* = *Yischma'el*, *Achhur* et *'Arab*; le premier de ces noms représentant à la fois le pays d'origine des Israélites et leur dieu primitif et les autres étant des synonymes. Le nom Yerahmeel a subi les transformations les plus étonnantes. Un exemple suffira : dans Genèse, xx, 11 une particule *raq* paraît superflue : elle provient du mot *Yerahmeel*. Le livre se compose de chapitres non numérotés, mais qui se suivent dans l'ordre de la Bible. Le premier concerne la cosmogonie, le second le déluge, etc. A défaut d'une table des matières, il y a un index de dix-sept pages.

MAYER LAMBERT.

1) Outre celles que nous avons déjà relevées, indiquons-en au hasard quelques autres : page 71, inscr. Tol. 11, ligne 8, il faut שכן et non שבן ; p. 55, ligne 2, ne faut-il pas lire לשרים et non לישרים ? p. 88, inscr. 32, l. 11 : אבר et non אמר.

CASPARI WILHELM. — **Die Bedeutungen de Wortsippe כבד im Hebraïschen.** — Leipzig, Deichert, 1908; in-8° de xi-171 pages. Prix : 4 Mark.

Les monographies lexicographiques sont à la fois très intéressantes et très utiles, parce qu'elles permettent d'étudier avec rigueur les significations des mots et d'en déterminer la filiation exacte. L'ouvrage de M. Caspari sur les mots tirés de la racine כבד en est un exemple probant. L'auteur rectifie souvent l'interprétation courante des mots de cette famille. C'est ainsi qu'il montre que l'acception de « gloire » δόξα de la Septante ne convient pas dans un grand nombre de passages. Le travail de M. Caspari intéresse spécialement l'histoire des religions parce qu'il traite en détail de la « gloire de Dieu », à laquelle M. de Gall a déjà consacré une étude, et du 4e commandement : le respect des parents. L'auteur montre que la « gloire de Dieu » est d'abord une manifestation matérielle de la divinité et que le sens primitif du mot *kabôd* est lourdeur, désignant l'épais nuage qui entoure la divinité et qui semble peser sur l'homme. La « gloire de Dieu » se confond parfois avec la colonne de feu; chez Ézéchiel elle désigne la divinité elle-même. — Selon M. Caspari le 4e commandement signifierait surtout que les enfants doivent entretenir leurs parents. Cette interprétation, qui a amené l'auteur à faire une longue digression sur la famille dans l'antiquité, ne paraît pas très naturelle. L'explication de *kabbed* par soigner d'une manière *pressante* est assez forcée. Ce mot nous paraît avoir bien plutôt un sens déclaratif : « trouver quelqu'un *lourd*, c'est-à-dire *important*, lui attacher de la valeur ». L'inverse *qallêl* veut dire : « trouver quelqu'un léger, le dédaigner, l'insulter ». L'auteur a négligé de rapprocher de son thème les verbes de même genre, comme *qaddêsch* sanctifier, *tahêr* déclarer pur etc., et de citer les termes opposés à *kabbêd*. L'auteur croit que *kabbêd* dans le 4e commandement est un impératif; en réalité, c'est un infinitif absolu comme *zakôr* dans le 5e commandement. Le nom *kabôd*, qu'il vienne ou non d'un adjectif, vient de *kabád* et non pas de *kabud*, de même que *šalôm* « paix » répond à l'arabe *salâm*.

Le travail est accompagné d'un tableau, formant une sorte d'arbre généalogique des dérivés de *kbd* et d'un index des versets cités; l'un et l'autre facilitent beaucoup l'usage de ce livre, qui mérite d'être pris

en sérieuse considération par les lexicographes et les historiens des religions.

MAYER LAMBERT.

PAUL SCHWEN. — **Afrahat. Seine Person und sein Verständnis des Christentums.** *Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche im Osten* (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg, 2tes Stück). Un vol. in-8°, VIII-153 pages. — Berlin, Trowitzsch u. Sohn, 1907. Prix : 4 M. 80.

Aphraate ou Afrahat, le Sage persan, est déjà connu du monde savant, soit par l'édition et la traduction en diverses langues de ses vingt-trois *démonstrations*, soit par les études qui lui ont été consacrées et dont on trouvera une liste à peu près complète aux pages 144-146 du présent ouvrage.

M. Schwen enrichit la bibliographie du sujet en publiant un nouvel ouvrage sur le Sage persan ; je ne sais s'il apporte beaucoup de nouveau sur ce personnage du quatrième siècle, qui joua un grand rôle dans le christianisme de Perse, et dont l'œuvre représente « le type le plus ancien de l'homélie syriaque, libre de toute influence grecque, et en même temps un guide sûr pour l'étude de la syntaxe araméenne » (R. Duval, *La littérature syriaque*, p. 227).

L'ouvrage est divisé en trois parties : I, La vie et les écrits d'Afrahat ; II, les sources de la doctrine d'Afrahat : la Bible, c'est-à-dire, l'A. T., le N. T. et les apocryphes ; puis la doctrine de l'Église, le symbole d'Afrahat, les traditions juives ; III, le christianisme d'Afrahat : la foi en *un* Dieu, Alliance et peuple de Dieu, les véhicules de l'Esprit (Geistesträger), les chrétiens dans le monde, l'accomplissement des temps.

On sait relativement peu de choses sur la vie d'Afrahat : il rédigea ses *démonstrations* de 337-345 de notre ère ; il serait né païen et, une fois converti au christianisme, se serait fait moine et serait devenu évêque. Il prit le nom de Jacques en entrant dans les ordres, d'où la confusion que l'on a faite entre lui et Jacques de Nisibe. Grâce aux hautes fonctions ecclésiastiques qu'il a remplies, nous possédons un tableau peu flatteur de l'église de Séleucie, où abondaient « les orgueilleux, les avares, les envieux », etc. (J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, p. 24).

Afrahat était un des meilleurs connaisseurs des Écritures de son temps; il était très au courant des commentaires juifs de l'A. T., et si l'on peut, jusqu'à un certain point, regretter que sa phrase soit alourdie par de fréquentes citations bibliques, l'on reconnaîtra d'autre part que ces nombreuses citations sont de la première importance pour l'étude comparative du Diatessaron de Tatien.

Dieu est le maître du monde parce qu'il l'a créé; les anges sont tantôt des gardiens, tantôt des messagers; Dieu a fait différentes alliances avec les hommes, et chacune a son signe particulier : Adam ne devait pas manger de l'arbre; pour Noé, c'est l'arc en ciel; pour Abraham, la circoncision ; etc. ; chacune de ces alliances n'était valable que pour le temps et les hommes pour lesquels elle était faite. Le baptême de Jésus représente pour Afrahat la consécration d'un prêtre par le prêtre Jean, avec onction et imposition des mains. Parmi les sacrements, dont le nombre ne se laisse pas aisément déterminer chez Afrahat, le plus important est le baptême; puis vient en seconde ligne la Sainte Cène (Das Herrenmahl). Dieu a créé le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment; il n'y a donc pas, comme pour Marcion et pour Mani, de dualisme entre Dieu et le monde; la mauvaise herbe et le blé croissent aussi bien sous la pluie et le soleil de Dieu; Satan n'est donc pas le « prince de ce monde » et le monde n'est pas la patrie propre du diable.

D'après Afrahat, le monde durera 6.000 ans, puis viendra la fin; d'après un autre calcul du même Sage persan, la durée du monde sera de 4.000 ans (p. 135-136). Lors du jugement final, l'humanité sera répartie en trois classes; les tout bons et les tout mauvais ne comparaîtront pas au jugement; mais les bons jugeront les méchants; les autres pécheurs (la 3e catégorie) seront jugés et recevront récompense ou châtiment suivant leurs actions. Puis le ciel et la terre passeront, et Dieu créera quelque chose de nouveau.

M. Schwen rend service à l'étude du christianisme oriental en exposant consciencieusement la doctrine d'Afrahat; mais il aurait rendu un plus grand service en indiquant, ne fût-ce qu'en passant, ce qui le distinguait des autres branches du même christianisme; il lui eût été facile d'établir quelques parallélismes entre la foi et la philosophie du Sage persan, qui n'avait pas une sympathie très accentuée pour les docteurs occidentaux. Cette distinction, la caractéristique du système afrahatien ont été clairement esquissées par Labourt dans son *Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, 32-42, paru en 1904 et que

l'on ne voit pas cité dans la bibliographie de Schwen, dont la *Vorbemerkung* est datée de février 1907.

F. Macler.

Alfred Loisy. — **Les évangiles synoptiques.** — Chez l'auteur, Ceffonds par Montier-en-Der (Haute-Marne), 1907-1908. En dépôt librairie Nourry, 14, rue N.-D. de Lorette, Paris, 2 vol. in-8° de 1014 et 818 p. Prix : 30 fr.

Il est rare qu'un ouvrage de critique religieuse obtienne un succès comparable à celui des deux compacts volumes que M. Loisy a consacrés à l'étude et au commentaire des évangiles synoptiques. Le très important ouvrage dans lequel le même auteur a, il y a quelques années, étudié le quatrième évangile, s'il a provoqué de la part des spécialistes des jugements en général très favorables, n'a pas attiré au même degré l'attention du grand public.

Des raisons spéciales expliquent sans doute l'accueil fait au Commentaire de M. Loisy : son succès est, dans une certaine mesure et pour bon nombre de lecteurs, un succès de scandale. Il va sans dire que nous ne saurions être accessible ici aux raisons pour lesquelles les uns ont systématiquement dénigré l'ouvrage tandis que d'autres — pas toujours plus compétents que les premiers — le portaient aux nues. Il importe d'autant plus de formuler sur le commentaire de M. Loisy un jugement impartial qu'il va être pendant des années la source à laquelle toute une élite intellectuelle, en France au moins, ira puiser sa connaissance de l'histoire évangélique.

M. Jean Réville se proposait de porter lui-même ce jugement et nul, plus que celui qui est chargé d'écrire ici à sa place, ne sent combien manque au monde savant le jugement d'un tel maître sur une telle œuvre.

On a souvent comparé Loisy à Renan ; la comparaison est juste dans un certain sens. Comme Renan l'a fait de son temps, Loisy nous donne, en somme, les résultats auxquels aboutit la critique contemporaine, mais la contribution personnelle qu'il apporte est bien plus considérable que celle de son devancier. Si, au point de vue scientifique, la comparaison est favorable à Loisy, Renan reprend immédiatement l'avantage si l'on se place au point de vue littéraire et artistique.

La première impression que l'on éprouve en ouvrant les volumes de M. Loisy est une impression d'admiration pour la prodigieuse érudition qu'il déploie. M. Loisy connaît tout ce qu'a produit la critique contemporaine[1] et ce n'est certes pas peu de chose !

Les auteurs qu'il cite de préférence sont les critiques allemands, protestants pour la plupart; parfois il semble avoir comme un malin plaisir à rapporter l'opinion peu admissible de quelque exégète catholique.

L'ouvrage se divise en deux parties, une introduction aux évangiles et un commentaire proprement dit[2].

L'introduction qui compte 268 pages contient les conclusions de l'auteur. Toutes les questions qui se posent à propos de la composition des évangiles y sont abordées. Le premier chapitre traite de la tradition ecclésiastique. L'analyse même du terme d'évangile révèle qu'un évangile n'est pas une histoire, mais un ouvrage d'édification et de propagande. L'apôtre Paul, par exemple, prêche l'évangile, mais n'a pas d'évangile écrit. Plusieurs des écrits chrétiens primitifs font allusion à telle ou telle parole évangélique, mais c'est la Didaché qui la première (vers 100 ou 120) cite l'évangile comme un document, elle paraît viser le premier évangile.

Au IIe siècle, Papias préfère la tradition vivante aux livres écrits; il attribue cependant assez d'importance aux évangiles pour se préoccuper des conditions dans lesquelles ils ont été écrits. M. Loisy est très sévère pour le témoignage de Papias que d'aucuns ont sans doute accueilli trop facilement. Selon lui la notice qu'Eusèbe a conservée est le produit d'un travail légendaire destiné à expliquer la vogue de l'évangile de Marc malgré ce qu'on considérait comme ses lacunes. On n'est donc pas en droit de déduire du témoignage de Papias l'existence d'une source pétrinienne chez Marc et, même si l'existence de cette source était reconnue d'autre part, le travail légendaire d'où est sortie la notice de Papias serait expliqué, mais la notice elle-même n'aurait guère plus de valeur pour cela.

Le jugement porté sur le témoignage de Papias relatif à Mathieu est

1) En cherchant bien on trouverait peut-être quelques lacunes dans sa bibliographie; la plus surprenante est l'omission de l'excellent livre de HAWKINS, *Horae synopticae, Contributions to the study of the synoptic problem*. Oxford, 1899.

2) Quelques parties du Commentaire avaient déjà paru dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* et en tirage à part.

aussi sévère. Nous sommes loin, on le voit, de ceux qui voudraient faire reposer toute leur théorie synoptique sur le témoignage de l'évêque d'Hiérapolis.

M. Loisy a raison de se défier de Papias, qui était, au dire d'Eusèbe, un esprit faible, mais sa défiance ne l'entraîne-t-elle pas trop loin? Si l'analyse révèle la présence, dans l'évangile de Marc, de récits ou de groupes de récits qui paraissent avoir leur origine dans l'entourage de Pierre, si, d'autre part, on reconnaît dans l'évangile de Mathieu l'utilisation d'un recueil de discours (et M. Loisy accepte ces deux conclusions), ne faut-il pas attribuer quelque valeur au témoignage de Papias? Il serait bien singulier qu'il ait donné par hasard une explication qui corresponde en quelque mesure à la réalité et nul ne songera à dire qu'il se borne à formuler les conclusions auxquelles le conduit l'analyse littéraire des évangiles. Nous sommes disposé à accorder qu'il faut user du témoignage de Papias avec une extrême prudence, mais nous ne croyons pas qu'il soit interdit de retenir quelque chose de ce qu'il contient.

Ce que nous avons dit du jugement que M. Loisy porte sur Papias suffit pour caractériser son étude des témoignages externes. On peut sans hésiter accepter les faits qu'il retient, mais il convient de rechercher dans chaque cas particulier s'il n'en rejette pas qu'on puisse retenir.

De la tradition ecclésiastique M. Loisy passe à la critique moderne et aux efforts qu'elle a consacrés depuis la fin du XVIII[e] siècle à la solution du problème synoptique. Entre la matière de ces deux chapitres il y a un intervalle de plus de 1400 ans. Le dernier auteur dont parle le premier chapitre est Eusèbe, le premier nom que l'on rencontre au chapitre suivant est celui de Reimarus. Quelques lignes à peine nous font connaître l'opinion que dans la période intermédiaire on a eue de la composition des évangiles. On aurait souhaité davantage.

L'histoire de la critique, exacte et précise comme tout ce qui sort de la plume de M. Loisy, ne met pas suffisamment en lumière, à notre avis, les transformations qu'ont subies peu à peu les problèmes et les questions nouvelles que posent les théories successivement mises en avant. Pour prendre un exemple concret, on ne voit pas suffisamment en lisant M. Loisy en quoi et pourquoi le problème qui se pose devant un critique comme Johannes Weiss en 1903 n'est plus exactement celui qui s'était posé devant son père, Bernhard Weiss, en 1872.

Les chapitres qui suivent sont consacrés à chacun des trois synoptiques. M. Loisy met ici en œuvre son jugement littéraire et historique

si aiguisé, son sens des nuances, son intelligence des personnalités et des auteurs. On trouvera dans ces chapitres une caractéristique précise et sûre du travail accompli par les trois évangélistes et on se fera, grâce à eux une idée exacte de la valeur historique qu'il faut attribuer à leur œuvre. Ces trois chapitres sont certainement, avec le chapitre qui suit et qui traite de la tradition évangélique, les meilleurs du livre.

Nous nous bornerons à analyser, non pas ces chapitres eux-mêmes, mais leurs conclusions. L'ouvrage de Marc, œuvre de foi plutôt que d'histoire, compilation de seconde main ne provient pas d'un disciple de Pierre, mais une de ses sources a peut-être un rapport direct avec Pierre. L'agencement des récits est dominé, dans une certaine mesure, par l'ordre des sources; l'unité réelle de l'œuvre vient de ce qu'elle est tout entière dominée par l'idée du Christ, sauveur du monde par sa mort, qui révèle aux hommes le mystère de la rédemption et qui est rejeté par les Juifs endurcis par Dieu pour cela. Sur quelques points on peut trouver des traces de remaniement secondaire.

M. Loisy, comme récemment Wellhausen, ne considère pas comme impossible que la fin abrupte de l'évangile de Marc soit bien la conclusion voulue par l'évangéliste. Nous aurions beaucoup de peine à nous rallier à cette manière de voir. Après le récit de la dispersion des disciples et de la défaite apparente, l'évangile ne pouvait se terminer que par la relation positive de la victoire, c'est-à-dire par un récit d'apparitions du Christ ressuscité. Quels qu'aient été les destinataires primitifs de l'évangile, on conçoit mal qu'ils aient pu être satisfaits par un récit comme celui qui termine actuellement l'évangile et qui laisse seulement ouverte la possibilité de la résurrection sans montrer les disciples convaincus de sa réalité. Qu'on se reporte à ce que l'apôtre Paul dit dans *I Cor. 15*, et qu'on juge d'après ce passage de la place que la résurrection de Jésus occupait dans la foi des chrétiens primitifs, on verra qu'un évangile qui n'aurait pas relaté cette résurrection, ou qui se serait borné à l'indiquer et à y faire allusion, en parlant du tombeau vide par exemple, n'aurait pas été un évangile complet. La fin de l'œuvre de Marc nous paraît plutôt avoir disparu, soit par quelqu'accident matériel, soit par l'intervention de quelque rédacteur qui aura voulu faire disparaître la contradiction qu'il y avait entre la tradition des apparitions galiléennes qu'avait recueillie Marc et la tradition jérusalémite qui avait peu à peu supplanté la tradition galiléenne[1].

1) Notons qu'il y a un argument assez sérieux à faire valoir contre cette der-

M. Loisy ne croit pas pouvoir attribuer la rédaction de l'évangile au Jean-Marc dont nous parle le Nouveau-Testament ; il estime que l'ouvrage a été écrit en pays latin vers 75. Ces conclusions paraissent justes mais il importe de faire deux observations : la première est que, pour qui admet une analyse des sources semblable à celle que fait M. Loisy, la question d'auteur n'a plus aucune espèce d'intérêt ; la seconde est que si l'on examine de près le texte de l'évangile de Marc on constate qu'il a pu subir bien des remaniements et même des interpolations qu'il n'est pas toujours possible de définir avec précision et que, par suite, la date de composition de l'évangile n'est pas nécessairement celle de la rédaction de toutes ses parties.

Le premier évangile est une compilation régulièrement conduite et ordonnée avec un plan systématique ; les documents qui sont entrés dans la composition de cet ouvrage sont, outre des sources particulières, le récit de Marc et le recueil des Discours que Marc avait connu mais dont il n'avait fait qu'un usage fort discret [1]. La valeur principale de l'évangile est dans les Discours qui cependant ne reproduisent pas les paroles de Jésus sans les élaborer et les transformer en un certain sens. Les récits particuliers à Mathieu ont un caractère légendaire assez accentué. L'auteur écrit en Orient, il est judéo-chrétien d'origine mais universaliste de conviction.

Luc n'apporte pas plus que Mathieu de source de premier ordre sur l'histoire évangélique ; ce qui lui appartient en propre n'a guère de valeur historique. Il a derrière lui un long développement littéraire qu'il connaît en partie. M. Loisy suppose qu'outre l'évangile de Marc, Luc connaît — pour le récit de la passion tout au moins — la source du second évangile. M. Loisy admet que l'auteur du troisième évangile est aussi celui du livre des Actes, mais il ne pense pas que ce soit Luc lui-même, c'est plutôt quelqu'écrivain qui a recueilli l'héritage littéraire de Luc et qui, travaillant à la fin du Ier siècle, attribue son œuvre à Luc pour la mettre ainsi sous l'autorité de Paul.

Le chapitre sur le caractère et le développement de la tradition évangélique est le plus nouveau de tout l'ouvrage. Il y a quelque temps,

nière hypothèse. Un rédacteur qui aurait supprimé la fin de l'évangile comme ne cadrant pas avec les récits les plus répandus des apparitions aurait certainement substitué du même coup à ce qu'il faisait disparaître un récit des apparitions comme il se les représentait. Nous n'aurions pas alors de manuscrits où la fin manque complètement.

1) M. Loisy date la composition du recueil des Discours de 60/70.

nous indiquions, en étudiant la nouvelle phase du problème synoptique, que le travail fait dans ces dix dernières années, nous paraissait tendre à l'élaboration d'une histoire de la tradition chrétienne[1]. Ce n'est pas à proprement parler cette histoire que nous donne ici M. Loisy, c'en est seulement une première esquisse. Le problème est extraordinairement délicat; il s'agit de suivre l'évolution des récits d'un évangile à l'autre, de reconstruire les transformations qu'ils ont subies avant d'être mis par écrit pour la première fois, de déterminer les raisons qui ont dicté le choix des récits. M. Loisy fixe très heureusement le point de départ de toute l'évolution. Quand on chercha à mettre par écrit un récit des paroles et des actes de Jésus, « on s'en souvint dans la mesure et dans la forme que réclamait l'intérêt de l'œuvre évangélique devenue bientôt, par la force des choses, l'édification de l'Église chrétienne ». La foi à la résurrection fit d'abord faire aux disciples un grand pas en dehors du cercle où la pensée de Jésus s'était tenue. Au lieu de croire d'abord au Royaume qui ne venait pas, on crut, avant tout, au Christ qui était venu. L'effort de la tradition guidée par les besoins de l'apologétique a porté d'abord sur le récit de la mort et de la résurrection. Sous l'influence de la pensée paulinienne on a introduit dans ce récit l'idée de la Rédemption par le sacrifice du calvaire. Pour ne pas repousser les païens qui étaient susceptibles de se convertir à l'évangile on a aussi peu à peu transformé les récits du procès de manière à donner aux autorités romaines une part toujours moindre de responsabilité dans la condamnation de Jésus. Sur plusieurs points de détail nous aurions à faire des restrictions plus ou moins importantes, mais, dans l'ensemble, le développement des récits relatifs à la passion et à la mort de Jésus a bien dû se faire dans le sens qu'indique M. Loisy. Moins satisfaisant nous paraît être le tableau de l'évolution de la tradition relative à la messianité de Jésus, mais nous ne pouvons entrer ici dans une discussion qui nous entraînerait trop loin.

M. Loisy croit, avec pleine raison selon nous, que c'est dans les récits de l'enfance qu'il faut chercher la partie la plus tardive du développement de la tradition.

A la fin du chapitre on trouve quelques indications intéressantes sur les évangiles apocryphes qui sont, au même titre que les canoniques, des documents de la tradition évangélique. On ne saurait reprocher à M. Loisy sa brièveté sur ce point, mais on se demande pourquoi il n'a

1) Voir *Revue de l'Hist. des Rel.*, nov.-déc. 1907.

pas au moins indiqué la place qui revient au quatrième évangile dans l'histoire de la tradition. Sans doute le quatrième évangile est une interprétation théologique et symbolique de l'histoire de Jésus, mais il se présente sous la forme d'une histoire et, à ce titre, il devait en être fait mention ici.

Les deux chapitres sur la carrière et l'enseignement de Jésus, qui viennent ensuite, sont un résumé des conclusions historiques auxquelles l'auteur aboutit dans son commentaire. Il y a là une série d'analyses précises et fines, mais le tableau manque un peu de puissance et de vie. L'esprit de M. Loisy est surtout analytique et critique. Le souffle lui manque quand il s'agit de faire une synthèse des résultats acquis et de reconstruire l'histoire.

Il ne peut être question de discuter ici ces chapitres, ce serait discuter le commentaire tout entier dont ces pages ne sont en somme qu'un résumé. On peut différer d'avis avec M. Loisy sur tel ou tel point particulier, mais d'une manière générale les conclusions auxquelles il aboutit sont celles qu'adopte à l'heure actuelle la critique la mieux informée. Il y a donc des chances sérieuses pour qu'elles soient celles qui, en l'état de la science, se rapprochent le plus de la vérité.

L'introduction se termine par un neuvième chapitre qui donne les renseignements essentiels sur la forme littéraire, la tradition du texte et les commentaires des évangiles synoptiques.

On voit par l'analyse qui précède toute la richesse du contenu de cette introduction; à elle seule, et, abstraction faite du commentaire, elle est une œuvre importante qu'aucun de ceux qui traiteront à l'avenir des questions d'histoire évangélique n'aura le droit de négliger.

La plupart des thèses de l'introduction sont seulement énoncées, c'est dans le Commentaire qu'il faut en chercher la démonstration. Nous ne pouvons songer à analyser et à discuter l'ensemble de ces 1.500 pages. Nous nous bornerons à en donner une caractéristique générale que nous essayerons d'illustrer par un ou deux exemples.

M. Loisy ne prend pas les trois évangiles séparément, mais étudie ensemble les récits parallèles en suivant d'une manière générale l'ordre de Marc. L'inconvénient que présente cette méthode est qu'elle expose à perdre de vue l'unité littéraire et historique que constitue chaque évangile. Cet inconvénient est en partie, mais en partie seulement, corrigé par les chapitres de l'introduction dans lesquels chacun des trois évangiles est étudié à part. L'avantage du système est d'éviter des redites inutiles et de permettre de mieux saisir l'évolution de la tradi-

tion ; ainsi le choix seul de la méthode d'exposition indique que c'est l'étude de la tradition qui intéresse avant tout M. Loisy. Sans doute, les questions archéologiques, littéraires, historiques, philologiques, théologiques que posent les textes étudiés attirent son attention, mais on sent que ce qui l'intéresse avant tout c'est ce travail anonyme qui a peu à peu élaboré les récits évangéliques, que c'est cette puissance mystérieuse qui a mis sur eux son empreinte, que c'est, pour appeler les choses par leur nom, l'Église qui a créé les évangiles pour ses besoins.

Le commentaire de Loisy paraîtra bien compact si on le compare à ceux de Wellhausen ou de Lietzmann ; il faut reconnaître qu'il est souvent un peu diffus, mais, pour être juste, il faut accorder à l'auteur des circonstances largement atténuantes. Le public qu'il vise n'est pas un public d'exégètes habitué à traiter les questions d'interprétation et familiarisé avec l'usage des commentaires, c'est un public qui ne connait que les commentateurs catholiques, en d'autres termes qui ne sait pas ce que c'est que l'exégèse scientifique. Pour être compris de ce public, M. Loisy a besoin de plus de mots que M. Wellhausen pour l'être des exégètes allemands. On ne saurait vraiment lui en faire un grief alors même qu'on souhaiterait plus de sobriété.

Voici, à titre d'exemple, comment M. Loisy traite le récit de la tentation. Ce n'est pour lui, ni un développement purement mythique, ni la rédaction d'une tradition historique précise. C'est l'interprétation littéraire des allusions plus ou moins vagues que Jésus avait faites à une période de retraite et de préparation pendant laquelle une lutte se livre en lui entre les aspirations idéalistes de sa piété personnelle et les ambitions du messianisme juif. Il résout ce conflit par la résolution de prêcher au peuple qu'il doit se préparer au Royaume par la conversion du cœur, mais que c'est à Dieu qu'il appartient de faire apparaître le Royaume à son heure en raison de sa toute puissance. Cette interprétation est parfaitement juste et l'on ne voit pas d'objection à lui faire. Moins satisfaisante, peut-être, est la manière dont est expliqué le rapport entre les trois textes parallèles. M. Loisy admet, avec raison selon nous, que tous les traits du récit de Marc sont originaux et que ce récit ne saurait être considéré comme un résumé des deux autres pas plus d'ailleurs que ceux-ci ne sauraient être compris comme des développements de la courte notice de Marc. Pour lui, nous sommes en présence des deux interprétations différentes d'une même tradition. La première plus succincte se trouve dans le deuxième évangile, la seconde plus développée a été insérée dans une rédaction secondaire du recueil

des Discours. Tout cela est assez plausible, mais laisse sans solution la question la plus délicate que posent ces petits fragments. Le rédacteur des Discours qui a composé la forme du récit dont Mathieu et Luc nous donnent deux recensions différentes a-t-il connu la notice de Marc? Si oui, comment expliquer que son récit fasse l'impression d'être original? Si non, comment rendre raison des points de contact qu'il y a entre eux et qui sont tels qu'il ne peuvent être expliqués par un remaniement que les évangélistes auraient fait subir au récit des Logia en s'inspirant du texte de Marc? Il y a là, nous semble-t-il, un petit problème auquel M. Loisy ne s'est pas suffisamment arrêté.

Prenons comme second exemple l'étude du dernier repas de Jésus. En la réduisant à ses points essentiels, on peut résumer ainsi la pensée de M. Loisy : le récit que Marc donne du dernier repas n'est pas homogène, on y distingue deux sources non seulement différentes mais encore contradictoires. D'après l'une, Jésus à son dernier repas distribue la coupe en disant : « Je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'à ce que j'en boive de nouveau dans le Royaume de Dieu ». D'après l'autre il accompagne la distribution du pain et de la coupe de ces mots : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang ». La première parole seule faisait partie de la tradition primitive ; Marc lui a superposé la seconde en conformant son récit à la doctrine et à la pratique eucharistiques des Églises pauliniennes. La mention du corps et du sang a été introduite après coup dans un récit où il n'était question de pain et de vin que relativement au festin messianique. C'est donc le texte de I Corinthiens qui doit être la forme la plus ancienne des paroles d'institution. Paul aurait puisé dans la tradition l'idée même du dernier repas de Jésus, mais ce serait « au Seigneur » c'est-à-dire à une sorte de vision ou d' « autosuggestion » (II, p. 352, n. 1) qu'il en devrait le contenu. On voit que pour l'essentiel les conclusions de M. Loisy concordent avec celles de M. Percy Gardner[1], elles nous paraissent être aussi peu solides; les objections à leur opposer sont nombreuses. On ne reconnaît pas bien ce qui motive le jugement de M. Loisy sur le caractère non homogène du récit de Marc. Sans doute, la parole eschatologique et la distribution du pain et du vin comme corps et comme sang n'appartiennent pas exactement au même ordre d'idées, mais il n'en suit pas qu'elles soient inconciliables. Rien dans le récit de Marc n'autorise à dire qu'elles ont été prononcées identiquement au même instant. On

1) Percy Gardner, *The origine of the Lord's supper*, 1893;

peut très bien concevoir que la parole eschatologique ait été prononcée par Jésus au commencement du repas, donnant ainsi à toute la réunion un caractère particulier de solennité et expliquant l'acte que Jésus accomplit ensuite en distribuant le pain et le vin. L'omission de la parole eschatologique dans le texte de Marc est facile à comprendre : l'apôtre ne se propose pas de donner un récit complet de tout ce qui s'est passé au dernier repas de Jésus, il veut seulement relever quelques points pour les opposer à la pratique vicieuse des Corinthiens. L'omission de cette parole n'empêche pas que d'une manière générale le texte de Marc ne paraisse primitif par rapport à celui de Paul. La mention de la distribution chez Marc n'équivaut pas à l'ordre précis de distribution donné chez Paul, et n'a pas la même portée liturgique. La parfaite équivalence des deux parties du récit chez Paul, la plus grande précision des paroles qui accompagnent la distribution, tout cela donne l'impression que le texte de Paul représente, d'une manière générale, un moment du développement plus avancé que le texte de Marc.

Ce n'est pas tout : si la communion était, comme le pense M. Loisy, d'origine paulinienne, on ne comprendrait pas qu'elle ait été accueillie d'une manière si générale, sans qu'il y ait eu ombre de résistance dans les communautés judéo-chrétiennes, plutôt disposées à se défier de Paul qu'à s'en rapporter à son autorité.

L'ensemble du système de M. Loisy sur la cène nous paraît donc manquer de base. Ce qui remonte peut-être à Paul, ce n'est pas l'eucharistie elle-même, c'est la conception sacramentaire de l'eucharistie comme assimilation par le fidèle de la substance de la chair et du sang du Christ, tandis que la chair et le sang n'étaient que symboliquement figurés dans le pain et le vin de l'eucharistie primitive. Sans doute M. Loisy a raison quand il affirme qu'il n'y a pas eu institution de la communion par Jésus, mais il nous paraît qu'on ne peut pas le suivre quand il affirme que la première cène n'a pas été célébrée par Jésus. Entre la cène du Jeudi saint et l'eucharistie telle qu'elle a été constituée plus tard, telle que nous la trouvons, par exemple, dans les communautés pauliniennes, il y a des différences essentielles ; ces différences ne sont toutefois pas telles qu'on puisse affirmer que l'eucharistie ecclésiastique n'est pas sortie de la cène historique. Elle n'en est pas sortie sans doute par un développement rectiligne et sans l'intervention de facteurs étrangers à la pensée et à la pratique de Jésus ; elle en est sortie cependant.

Il nous reste à dire quelque chose de l'esprit dans lequel M. Loisy a

travaillé. Il est historien et ne veut être que cela. Non seulement nul n'est en droit de suspecter ses intentions, mais encore l'examen attentif de son œuvre, s'il fait découvrir parfois des idées auxquelles on ne peut se rallier, ne révèle rien qui soit dicté par un préjugé dogmatique ou antidogmatique quelconque. On a observé que la critique de l'abbé Loisy s'était faite plus âpre et plus radicale à mesure que l'autorité ecclésiastique prenait contre lui une attitude plus rigoureuse. Le fait peut être exact sans pour cela justifier l'interprétation malveillante que d'aucuns en ont donnée. L'autorité ecclésiastique a rendu service à M. Loisy; elle l'a affranchi, en relâchant d'abord, en brisant ensuite, les liens qui l'attachaient à l'église catholique. Ce sont ses mesures de rigueur qui ont fait de M. Loisy le critique indépendant des évangiles synoptiques. Ce n'est pas la première fois que par son intransigeance l'église romaine a servi la cause de la science.

Mais si M. Loisy a travaillé avec une pleine indépendance d'esprit, peut on dire qu'il ne lui soit rien resté de l'église catholique[1] ?

Il y a quelques années voulant préciser ses vues d'historien et de théologien catholique en face du système que M. Harnack avait exposé dans son « *Essence du Christianisme* », M. Loisy a écrit : « *L'Évangile et l'Église* »; c'était une apologie du système catholique destinée à combattre l'idée protestante que le christianisme c'est l'évangile et que l'évangile est tout le christianisme. En face de cette affirmation M. Loisy pose la thèse que le christianisme c'est l'Église, c'est-à-dire, outre l'évangile, le développement historique qui en est sorti. Ce système ingénieux et puissant permettait au théologien de retenir comme éléments du système catholique des idées et des faits que l'historien démontrait n'avoir pas fait partie de l'évangile primitif. Cette tentative apologétique a été condamnée. M. Loisy pourtant lui est resté fidèle. Si dégagé qu'il soit de tout système, le dogme de l'Église, on le sent, domine encore sa pensée. Même dans ce Commentaire des Synoptiques, il en est ainsi. Ce que cherche avant tout l'auteur n'est-ce pas de montrer ce que la tradition a ajouté au récit primitif, c'est-à-dire ce qui dans les évangiles vient de l'Église? Si l'évangile est pour Loisy quelque chose de vague et presque d'insaisissable, l'Église par contre est une réalité puissante. Une phrase caractéristique de l'introduction trahit

(1) Nous nous bornons à mentionner en note ce terme de « Sauveur » par lequel M. Loisy désigne couramment Jésus et qui, ne répondant pas chez lui à une conviction religieuse, produit chez le lecteur un certain agacement.

cet état d'âme. Arrivé au terme de son récit du ministère de Jésus, M. Loisy conclut ainsi : « Ainsi finit le rêve de l'évangile, la réalité du règne de Dieu allait venir. » (I, 222.) Ceci confirme le jugement que Jean Réville portait, peu avant sa mort, sur plusieurs théologiens modernistes : « Je ne suis pas sûr, disait-il, qu'ils croient en Dieu, mais je suis certain qu'ils croient à l'Église. »

Mais il ne doit pas être question ici des convictions personnelles de M. Loisy; si nous avons abordé ce terrain délicat, c'est parce que cela nous a paru nécessaire pour bien caractériser sa pensée et pour déterminer dans quelle mesure son commentaire peut être considéré comme un guide sûr. Il serait aussi injuste, à notre avis, d'en exagérer que d'en diminuer l'importance. C'est une contribution solide et originale, c'est le résumé d'un travail considérable, c'est une mine presqu'inépuisable de renseignements et d'idées, c'est une œuvre qui restera et pourtant ce n'est pas une œuvre définitive; il faut s'en inspirer, il ne faut pas la suivre aveuglément. Il faut rendre hommage au labeur de M. Loisy, à son effort d'impartialité, à son érudition, à sa lucidité d'esprit, mais il ne faut pas renoncer à pousser plus loin qu'il ne l'a fait l'interprétation des textes, et à compléter les résultats auxquels il est arrivé.

MAURICE GOGUEL.

HANS PREUSS. — **Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik.** — Leipzig. Hinrichs, 1906, un vol. 8° de x-295 pages et cinq planches.

Le livre de M. P a trait surtout à l'eschatologie luthérienne, plus exactement aux formes les plus populaires de la polémique de Luther contre le pape; mais les travaux sur l'apocalyptique médiévale sont tellement rares que nous devons une réelle reconnaissance à M. P. pour les 82 pages qu'il a consacrées à l'idée de l'Antechrist au XVe siècle. Presque en même temps paraissait la cinquième édition du Commentaire de l'Apocalypse johannique par W. Bousset dans la collection Meyer et l'on sait que l'éminent professeur de Göttingen a accordé, à peu près seul parmi les exégètes contemporains, quelque attention à la tradition médiévale, tichonienne ou joachimite, dans l'explication du livre des Révélations.

Pour l'ensemble du moyen âge le plan et quelques-uns des matériaux d'un travail analogue à celui de M. P. avaient été fournis par M. E. Wadstein, aux pp. 81-158 de son livre : *Die eschatologische Ideengruppe* (1876, Leipzig) et M. Preuss le cite dès l'avant-propos du sien. Mais M. Wadstein s'arrêtait aux premiers temps de la Réforme, et au contraire M. P. place Luther « im örtlichen und geistigen Mittelpunkte dieses Antichristbuches ». Les attaches médiévales du réformateur y sont montrées sans atténuation : on a même cru remarquer chez M. P. une indulgence non dissimulée pour les systèmes de polémique par allusions apocalyptiques que Luther employa après et avant tant de controversistes hétérodoxes ou orthodoxes (c. r. par M. Loisy, dans *Rev. Crit.*, t. LXIII, p. 241).

Le livre de M. Preuss est incontestablement l'œuvre d'un érudit très sûr : le nombre de documents nouveaux mis au jour est des plus respectables : Malvenda disait : « innumeros de Antichristo scripsisse » ; M. P. en a donné une liste encore sensiblement augmentée. Reste à savoir si le sujet méritait cet effort : la conception luthérienne de l'Antechrist postérieurement à *l'Operat. in Psalmos* est aussi stagnante que possible. M. P. l'a suivie dans l'œuvre tout entière du réformateur, et si l'on en excepte des différences d'intensité qui tiennent surtout à sa situation personnelle vis-à-vis de la papauté à partir de 1517, Luther enseigne sans se lasser l'identité du Pape et de l'Antéchrist ; les variations de sa doctrine — si tant est qu'il y ait ici autre chose qu'un « poncif » de polémique — ne tiennent qu'à l'introduction intermittente dans son système eschatologique du « Turc », c'est-à-dire de l'Antéchrist second.

C'est en effet un des points sur lesquels il nous paraît que M. P. n'a pas suffisamment insisté. Authentique ou non, le propos rapporté dans les *Tischreden* est dans la réalité de l'eschatologie luthérienne. « L'esprit ou l'âme de l'Antéchrist est le pape, sa chair ou son corps est le Turc. » Nous y voyons la double distinction traditionnelle entre l'Antéchrist historique et l'Antéchrist mystique d'une part, entre l'Antéchrist oriental et l'Antéchrist occidental de l'autre. Nous aurions facilement à reprocher à M. P. d'avoir négligé de rattacher Luther par ce lien de plus au moyen âge : Luther tient, dans son système apocalyptique, autant de Joachim de Flore et des Joachimites que de l'école hussite. C'est Pierre Jean Olivi qui met en honneur le commode dédoublement de la personne de l'Antichrist : 1° antichristus mysticus = généralement le pape, ou la papauté abstraite ; 2° antichristus magnus

= l'empereur Frédéric II *redivivus* ou tel autre persécuteur insigne. C'est Joachim de Flore qui replace dans la tradition de l'apocalyptique médiévale cette idée du double Antéchrist, oriental ou occidental, si frappante chez les Africains, surtout Commodien et Lactance. M. P. n'a consacré qu'une page (p. 81) à la question de l'Antéchrist — Mahomet, et encore n'a-t-il guère ajouté à ce qu'en avait dit M. Wadstein (*op. cit.*, p. 125) et M. Bousset (*op. cit.*, p. 79 et 86). Que l'influence d'Alvare de Cordoue et de son *Indiculus Luminosus* soit éteinte au XVIe siècle, nous ne saurions raisonnablement le contester, mais il y a eu chez Joachim, chez Télesphore de Cosenze, chez Jean de la Rochetaillade, chez presque tous les apocalypticiens méridionaux des étapes intéressantes de la tradition jusqu'au XVe siècle. De même n'est-il pas possible de suivre au delà de Luther cette croyance de coopération entre le Pape et le Turc? Dans sa traduction française des *Tischreden*, le bibliographe Brunet signalait un livre de Mathieu Sutliwe, paru à Londres en 1604 et intitulé : *De Turco-Papismo, hoc est de Turcorum et Papistorum Christi adversus Christi Ecclesiam et fidem conjuratione*. Hypothèse sous toute réserve : il se peut que nous ne trouvions ici qu'un effet en retour de l'accusation, traditionnelle aussi, de complicité avec les Sarrazins, portée par l'orthodoxie médiévale contre plusieurs groupes hérétiques en particulier contre les Cathares.

P. Alphandéry.

C. Coignet. — **L'évolution du protestantisme français au XIXe siècle**. — Paris, Félix Alcan, 1908, in-18, 172 p.

Dans ce volume de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Mme Coignet a essayé de retracer en raccourci l'histoire des destinées extérieures et du développement intérieur du protestantisme français au siècle dernier et à l'aurore du nôtre, c'est-à-dire depuis le décret de germinal de l'an X, jusqu'à la séparation de l'Église et de l'État en 1906, et jusqu'aux Synodes de Reims, de Montpellier et de Jarnac. Elle l'a fait dans un esprit très sympathique aux tendances d'émancipation religieuse, hostiles à tout joug ecclésiastique et confessionnel. Elle a mis beaucoup de bon vouloir dans son effort d'être équitable à l'égard de toutes les nuances du protestantisme français, de les comprendre et d'exposer leurs principes sans parti pris personnel. On peut dire que

son travail, considéré dans son ensemble, et bien qu'il soit un peu maigre au point de vue des dates et des faits, qu'il plane parfois un peu trop dans les sphères abstraites, fournira au grand public des renseignements assez nombreux et des aperçus sommaires assez exacts pour satisfaire amplement la curiosité de la très petite minorité de ce public qui s'intéresse sérieusement à de pareils problèmes.

Sans doute, si l'on devait juger ce volume comme œuvre strictement scientifique, il y aurait des réserves à faire en plus d'un endroit. Selon leur point de vue, les critiques trouveront que telle série de faits est trop accentuée, telle autre trop effacée dans le récit, que telles individualités, assez insignifiantes au fond, ont été placées trop en vedette, d'autres au contraire, assurément plus marquantes dans l'évolution de la science théologique au XIXe siècle, laissées entièrement de côté. Je m'excuse d'en citer un exemple qui me touche d'assez près, et je prie mes lecteurs de croire que ce n'est pas seulement par affection filiale, mais par devoir d'historien, que je regrette que le nom de celui qui fut, sans conteste possible, l'initiateur du grand mouvement de la science théologique au sein du protestantisme français, vers 1850, que le nom d'Édouard Reuss ne soit nommé qu'une seule fois, tout en passant, dans une note, sur la même ligne que MM. Buob, Trottet, Ensfield, Candol et autres notoriétés inconnues. Il l'est *après* Colani et Schérer, qui furent assurément des élèves hors ligne, mais enfin des élèves avérés et reconnaissants d'un maître dont l'enseignement, à Strasbourg, remonte plus haut que la Révolution de Juillet et se prolongea durant soixante années. Dans un livre où l'on mentionne jusqu'à la thèse de bachelier de M. Athanase Coquerel père, il est assez étrange qu'on ne cite pas au moins, en note, l'*Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, qui eut trois éditions successives, fait alors inouï dans la France du second Empire, et qui fut le premier travail original d'exégèse biblique publié chez nous depuis la Révocation. Il me semble que l'édition monumentale des *Œuvres de Calvin*, que la traduction complète de la *Bible*, avec commentaires, auraient aussi pu figurer comme des faits dignes d'être mentionnés en passant, dans une histoire du développement interne des Églises protestantes de France. Assurément on n'y rencontre pas de spéculations métaphysiques ; mais il ne m'est pas prouvé, le moins du monde, que la métaphysique soit la chose la plus essentielle pour la vie d'une Église.

Quant aux conclusions de l'auteur sur la fraternisation future de toutes les religions dans une aspiration commune vers l'Infini, nous les

saluons volontiers avec toute la sympathie qu'on doit à de beaux rêves idéalistes. Mais quand on voit combien peu cet appel à la fraternité a trouvé jusqu'ici d'écho dans le sein du seul protestantisme français contemporain, malgré les concessions douloureuses et presque humiliantes que les libéraux ont faites à l'orthodoxie, dans leur désir d'union ; quand on voit comment l'intransigeance altière de celle-ci s'accentue à mesure que des sacrifices nouveaux sont consentis par ceux-là, on renonce à poursuivre de pareilles chimères. On remet tout au moins à des siècles futurs le baiser Lamourette, plus impossible encore, qu'on nous propose d'échanger non seulement entre protestants et catholiques, mais encore avec toutes les autres religions spiritualistes d'Orient et d'Occident. Les hommes ne seront plus de simples humains le jour où ils s'entendront sur un pareil programme et c'est tout au plus dans l'au-delà des existences futures, libérées de la gangue terrestre, qu'on peut espérer voir se produire cet accord parfait des âmes religieuses, pieusement rêvé par Mme Coignet[1].

ROD. REUSS.

HENRY LEHR (pasteur à Chartres). — **Les Protestants d'autrefois. Sur mer et outre-mer.** — Paris, Fischbacher, 1907, xi-402 p., in-18.

Sous ce titre collectif, *Les Protestants d'autrefois*, M. Paul de Félice

1) Voici quelques petites corrections de détail : P. 34, lire *Marron* pour *Mauron*. — P. 57 l. *Von der Goltz* p. *Gotz*. — P. 78, l. *Gisguené* p. *Guinguené*. — P. 119. Le pays de Montbéliard ne fut pas annexé par Louis XIV, mais au cours de la Révolution, en 1792. — P. 121. La *Revue de Strasbourg* n'a pas été une cause du développement théologique de 1850, mais la *résultante* du mouvement théologique antérieur, dans l'Alsace protestante. — P. 122. L'auteur a peut-être tort d'insister tant sur la « tolérante fraternité » des luthériens français, après 1870, en l'opposant aux querelles des réformés de notre pays. Elle s'explique par le simple fait que les éléments libéraux avaient tous disparu de l'Église de la confession d'Augsbourg, par le fait de l'annexion de l'Alsace et la disparition progressive de ceux qui subsistaient dans l'inspection de Montbéliard. Le mouvement *fidéiste*, si intéressant, qui se rattache au nom de M. le professeur Ménégoz (et dont l'auteur ne dit rien d'ailleurs) ne s'est produit que bien des années plus tard, et dès ce moment la « fraternité tolérante » a fait place aux mêmes dissensions entre intransigeants et modérés. P. 145, l. *Massebiau* p. *Massebau*.

avait entrepris de nous retracer, il y a quelques années, le tableau de la France protestante au XVI[e] et surtout au XVII[e] siècle. Il nous avait dépeint, en quatre volumes, l'existence quotidienne des huguenots, leur vie sociale, leur organisation religieuse, leurs œuvres charitables, leurs académies et leurs écoles. Élargissant quelque peu ce cadre primitif, purement civil et ecclésiastique, M. Henry Lehr avait ajouté d'abord à la série déjà parue un volume spécial sur la vie et les institutions militaires des huguenots ; il vient y joindre un second, qui les suit sur les mers. Il nous les montre commerçants hardis et entendus, capitaines et matelots intrépides, explorateurs et colonisateurs d'outre-mer. Son travail se partage, en effet, en trois livres. Le premier est consacré à la *marine de commerce*. L'auteur nous y décrit ports et navires, armateurs et commerçants huguenots ; il nous dit les us et coutumes de cette population spéciale des côtes de l'Atlantique, ses destinées plutôt pénibles au cours des persécutions, avant et après la révocation de l'Édit de Nantes. Le second livre s'occupe de la *marine de guerre*, en tant qu'elle se rattache, directement ou indirectement, à l'histoire du protestantisme français. Dans le chapitre *Flottes et Corsaires huguenots*, nous voyons les Rochelois courir les mers et combattre leurs ennemis espagnols ou anglais, parfois aussi le pavillon royal de France[1]. Le second, *Au service du Roi*, nous énumère les capitaines protestants de la flotte de Louis XIV, les Abraham Duquesne, les Gabaret, les Chadeau de la Clocheterie, les Lamotte-Michel, etc., jusqu'au moment où, là aussi, la Révocation raie des cadres de la marine royale bon nombre de braves officiers ou les oblige à une abjuration plus ou moins sincère. Un troisième chapitre enfin nous raconte les souffrances des huguenots, martyrs de leur foi, sur les galères. Dans son troisième livre, l'auteur s'occupe des voyageurs et colonisateurs protestants, du XVI[e] au XVIII[e] siècle. Il nous en fait connaître de tout genre ; des touristes amateurs comme Jacques Misson ; des professionnels célèbres comme Jean Chardin et Jean-Baptiste Tavernier ; des *conquistadores*, assez peu huguenots en définitive, comme Durand de Villegagnon ; des officiers de fortune comme de Hügel ; des naufragés

1) Ils n'ont pas été toujours d'un loyalisme aussi imperturbable que paraît le croire M. L. Il me semble qu'on peut l'avouer d'autant plus franchement qu'il y avait bien des circonstances atténuantes et que les catholiques, eux aussi, depuis la Ligue, jusqu'au grand Condé, ne se sont pas fait faute de tirer le canon contre l'étendard royal.

comme Leguat; des administrateurs malencontreux comme Jean Ribaut en Floride, Pronis à Madagascar, etc.

M. H. Lehr a bien évidemment fait son possible pour nous donner un tableau complet de la vie maritime et de l'activité d'outre-mer des protestants de France, durant les deux derniers siècles et demi de l'ancien régime. Il a puisé beaucoup de renseignements intéressants et nouveaux dans certains dépôts d'archives de Paris et dans celles de la Charente-Inférieure; il a lu et dépouillé consciencieusement la littérature imprimée et nous lui devons une sérieuse reconnaissance pour cet effort intelligent et soutenu. Si cependant il n'a pas tout à fait réussi à satisfaire notre sens critique, si nous éprouvons un peu de peine, parfois, à le suivre sans cesse d'un bout du monde à l'autre, c'est avant tout à l'agencement du plan de son livre qu'il faut l'attribuer. Et encore, ce n'est pas tant l'auteur lui-même que son sujet, qu'il faudrait mettre en cause; celui-ci ne présente en effet aucune unité réelle et l'attention du lecteur, sollicitée de trop de côtés divers, s'éparpille et se relâche.

M. L. avait conçu d'abord, paraît-il, le plan de son ouvrage d'une façon plus restreinte et plus simple; il voulait faire de La Rochelle le centre même de son étude, et cela s'entendait, pour ainsi dire, de soi-même. Ce port, si important au XVIe, au XVIIe et même encore au XVIIIe siècle, est en effet le seul de France qui ait eu, longtemps, une physionomie nettement huguenote, et qui l'ait conservée, même après le siège de 1628. Il y eut sans doute des armateurs et des capitaines huguenots à Dieppe et au Havre, à Bordeaux et à Marseille, mais nous n'en savons pas grand'chose; l'auteur aurait donc dû retrancher résolument de ses matériaux tout ce qui ne touchait pas à son port d'attache, sauf à les donner en appendice ou notes séparées s'il les jugeait assez importants pour cela[1]. Il aurait dû écarter également, à mon avis, tout ce qui, dans sa troisième partie, se rapporte aux simples *Voyageurs*. Je comprends fort bien qu'il ait été tenté de nous montrer l'esprit d'investigation, le désir de connaître, le besoin d'agir, qui distinguaient en des siècles si sédentaires, certains représentants de la mentalité huguenote; ces dispositions naturelles, jointes au malaise croissant, amené par des chicanes quotidiennes qui restreignaient leur champ d'activité dans la plupart des

1) S'il ne voulait pas entièrement l'éliminer, M. L. aurait aussi mieux fait de mettre en appendice, comme étude spéciale, le chapitre sur les galériens, puisqu'il n'y eut pas de galères dans l'Atlantique, et que d'ailleurs, le sujet a été si souvent déjà traité (l'ouvrage d'Athanase Coquerel fils, cité page 227, n'est pas intitulé les *Martyrs pour la foi*, mais les *Forçats pour la foi*).

professions libérales, ont certainement déterminé beaucoup de protestants français à chercher au dehors des occupations qu'ils ne trouvaient plus que difficilement au dedans. Mais il y aurait eu là matière à tout un volume spécial, ce qui lui aurait permis de développer davantage ses notices biographiques et de nous faire suivre avec plus de détails un Chardin, un Tavernier, un La Mottraye en Perse, aux Indes et jusqu'aux frontières de la Chine.

Il y a parfois, aussi un certain flottement, si je puis dire, dans le cadre que l'auteur a pourtant dressé lui-même ; tel fait cité au troisième chapitre du premier livre (sur le commerce de Barbarie, sur les négriers, etc.), est de même nature que ceux que nous retrouvons au troisième livre (chapitres 12 et 13) ; tel autre du même chapitre (corsaires) serait aussi bien à sa place au chapitre premier du livre II (*Marine de guerre*).

Malgré ces légers défauts de construction, que je n'ai pas cru devoir celer, l'édifice élevé par M. Henri Lehr à l'honneur des marins, des commerçants et des explorateurs huguenots des siècles passés sera le bien venu, car il rappelle à ses compatriotes et à ses coreligionnaires bien des faits oubliés mais méritant de revivre, bien des hommes de valeur aussi, qui ont fait également honneur à la Réforme et à l'énergie française.

Rod. Reuss.

Karl Beth. — **Die Moderne und die Prinzipien der Theologie.** Un vol. in-8° de iv et 347 pages. — Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1907.

Il existe en Allemagne tout un grand courant théologique, comprenant plusieurs écoles diverses, que l'on a pris l'habitude de désigner par l'épithète de « moderne », sans que l'on puisse savoir au juste quelle est l'origine de cette désignation. Il semble qu'elle ait été d'abord appliquée à ces théologiens par leurs adversaires conservateurs pour les signaler à la défiance des troupeaux ; mais bientôt les intéressés, comprenant le prestige qu'ils pouvaient en retirer, acceptèrent avec empressement cette épithète naguère injurieuse, et s'intitulèrent d'autant plus volontiers « modernes » qu'ils préféraient encore ce titre à celui, vraiment trop décrié de « libéral ». Ce titre commun donna aux chercheurs indépendants le sentiment de leur unité foncière ; pour avoir parlé avant sa naissance d'une théologie moderne, on

la fit naître, et l'histoire d'un mot se trouva ainsi devenir l'histoire d'une chose.

Mais voici que bientôt se forma, parmi les théologiens les plus conservateurs eux-mêmes, une école qui voulut, elle aussi, revendiquer le titre de moderne, sans se confondre pour cela avec l'école « dite » moderne; elle prit le nom de « théologie positive moderne ». Le professeur Beth, de Vienne, auteur du livre que nous analysons ici, est un des principaux champions de cette école, et son ouvrage en est un des manifestes les plus précis.

Le premier soin de l'auteur devait être naturellement de nous faire savoir — puisque la chose est nouvelle encore — ce que c'est que la « théologie positive moderne ». Je crains qu'il n'y ait pas entièrement réussi, peut-être parce que ses explications sont encore plus claires que leur objet. La théologie positive moderne se distingue-t-elle de la théologie simplement moderne par ses principes ou par ses résultats? C'est ce qu'il est impossible de savoir. Elle est positive, nous dit l'auteur, non parce qu'elle partage les idées du parti ecclésiastique qui porte ce nom (le parti conservateur qui se dit « positif » parce qu'il trouve l'autre « négatif »), mais parce qu'elle a, comme les autres sciences positives, un objet donné; cet objet c'est le christianisme considéré comme une révélation divine. « C'est, écrit-il page 17, une tendance scientifique, qui se distingue par une *présupposition* (Voraussetzung) déterminée »; cette présupposition, c'est (p. 11) « que la science théologique n'a à découvrir ni religion ni vérité religieuse, l'une et l'autre étant données. Le concept de théologie positive est analogue à celui de « science positive ». Voilà qui est clair. — Mais à peine l'auteur a-t-il cherché à fonder ainsi l'originalité de la théologie qu'il professe sur une distinction de principe (avec quel succès, nous n'avons pas à l'examiner dans une « revue d'histoire »), qu'il écrit (p. 18) : « La théologie positive est celle qui, dans ses recherches, arrive à ce *résultat*... que le christianisme est la religion fondée par la révélation surnaturelle de Dieu en Jésus-Christ, nous offre par conséquent la vérité religieuse tout entière, et porte en elle tous les principes nécessaires à une exacte conception du monde et de la vie; — et cela parce que Jésus était le Verbe de Dieu incarné, et qu'il vit et règne pour l'éternité »; et il s'approprie la parole de Seeberg, son compagnon d'armes : « Nous pensons en hommes modernes, et nous aboutissons à des résultats positifs ». Il est facile de voir en lisant le volume comment les deux formules se rejoignent : la théologie moderne s'interdit de mettre en question la

divinité du christianisme (elle se distingue donc par cette présupposition) et naturellement elle aboutit ensuite aux résultats traditionnels (ce qui la distingue des théologies modernes). Il est peut-être permis, sans sortir de l'impartialité qui s'impose ici, de demander jusqu'à quel point il est scientifique, soit de mettre à part certains problèmes déclarés intangibles, soit de définir une recherche par ses résultats.

Il nous reste à voir, pour situer exactement la théologie positive moderne dans le dédale des conceptions religieuses contemporaines, en quoi elle se distingue des autres théologies positives. Cela se dit en deux mots : parce qu'elle comprend la nécessité de se renouveler en harmonie avec les tendances profondes de l'esprit moderne (de là le titre du livre).

L'auteur est donc amené à étudier l'esprit moderne, et cela lui fournit (ch. II) les meilleures pages de son livre. Un peu verbeuses et diffuses, elles sont pourtant singulièrement suggestives, ces pages dans lesquelles M. Beth détermine, à côté des courants accessoires, les deux tendances dominantes de l'esprit moderne : l'individualisme et le sens du réel. Il en cherche ensuite l'origine, et en poursuit les manifestations originelles jusqu'à l'époque de la Renaissance.

Il y a là, à côté d'une information très riche et très sûre, un sens très vif de la réalité historique. L'évolution de l'esprit moderne sur le terrain religieux y est notée de façon très heureuse, et ce chapitre suffirait, à lui seul, à expliquer l'envoi de ce livre à notre Revue.

Dans les deux derniers chapitres, l'auteur traite de l'application des principes ci-dessus. Il examine (ch. III) l'usage qu'en ont fait ses prédécesseurs (Seeberg, Th. Kaftan et Grützmacher) et montre envers quelques-uns d'entre eux une bienveillance qui n'a rien d'excessif. Enfin (ch. IV) il applique ses propres principes aux grands problèmes théologiques du moment. Ces chapitres, que nous n'analyserons pas ici, nous ont paru remarquables surtout par des aperçus historiques ingénieux, par exemple la remarque que fait l'auteur au sujet de la conception vulgaire d'une humanité tout entière privée de Dieu sauf pour ceux qui ont été à l'école de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Il observe très justement que ce n'est là ni l'idée de Jésus, ni celle de Paul, mais plutôt celle de l'Ancien Testament (p. 341).

Si nous devions formuler ici une critique d'ordre général au sujet du livre de M. K. Beth, elle porterait sur le défaut d'ordre et de composition. Non seulement le style est lourd et diffus, non seulement chaque chapitre pourrait être allégé d'un bon nombre de pages, mais ce défaut

prend parfois des proportions inquiétantes. Sur les 26 pages que l'auteur consacre à la détermination des facteurs essentiels de l'esprit moderne, il y en a 13 qui ne traitent que de la façon dont il ne faut pas poser le problème. C'est vraiment un peu trop. Il y a plus ; la matière même du livre est assez mal distribuée. Après les considérations de principe du début sur les caractères de la théologie « moderne » et de la théologie « positive moderne », la matière devrait être épuisée, — elle l'est même en réalité — et c'est avec étonnement que l'on retrouve au début duchapitre III près de vingt pages consacrées encore au même sujet.

Enfin le lecteur français ne s'habituera jamais à voir un ouvrage se terminer par des considérations sur une question de détail, sans qu'une conclusion générale soit là pour résumer les données essentielles et formuler les conclusions : — déficit particulièrement choquant lorsqu'il s'agit d'un livre sur « les principes ».

Malgré ces réserves qui s'imposent, l'œuvre du professeur Beth est des plus suggestives et témoigne éloquemment de la puissance du mouvement moderne, même dans les milieux les plus consciemment conservateurs.

A.-N. Bertrand.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Peter Thomsen. — **Systematische Bibliographie der Palastina-Literatur.** I. Band 1895-1904. Un vol. in-8° de xvi-203 pages. — Leipzig et New-York, Rudolf Haupt, 1908. L'auteur des *Loca sancta* a entrepris de continuer la bibliographie systématique qu'a donnée jusqu'en 1894 la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*. Le premier volume qui vient de paraître embrasse une période de dix ans, mais on compte publier les suivants tous les cinq ans. En voici les grandes divisions : Généralités, Histoire, Géographie historique et topographique, Archéologie, Nouvelles découvertes archéologiques, Palestine moderne, Géographie. Les subdivisions contiennent plusieurs paragraphes intéressant les études sur les religions. Cette publication rendra des services et permettra de s'orienter rapidement dans le dédale des publications. Pour donner une idée du labeur qu'a assumé l'auteur, il suffira d'indiquer qu'il a dû dépouiller 187 périodiques différents. Son désir est, dans les volumes suivants, de donner, en quelques mots ajoutés à la mention du titre, une indication substantielle sur le contenu. A cet effet, il adresse un appel aux auteurs pour recevoir d'eux, Christianstrasse 37, à Dresde, leurs publications qui touchent à la Palestine ancienne ou moderne.

R. Dussaud.

L. Knapp. **Theologie und Geburtshilfe nach Cangiamila's Sacra Embriologia mit aktuellen Bemerkungen.** Prag, 1908. — M. Knapp a voulu, non pas donner une nouvelle édition du traité de Cangiamila « Sacra Embryologia », mais bien donner un exposé, un peu complété, des questions soulevées par C. et des solutions proposées.

Toutes les questions que pose la théologie à propos de la conception, de la gestation et de l'accouchement se rapportent à l'existence de l'âme du fœtus au péché originel et au baptême qui l'efface.

Admettant l'*animatio* du fœtus dès la conception, C. recommande de toujours procéder au baptême. Pour y arriver il faudra extraire le fœtus du corps de la mère morte, même procéder du vivant de la mère à l'opération césarienne, si l'accouchement normal est impossible et si l'opération ne doit pas entraîner d'une façon certaine la mort de la mère.

Tant que le fœtus n'est pas venu au jour, le rituel romain défend de le baptiser. Mais cette interdiction soulevait les scrupules de bien de théologiens et beaucoup recommandent le baptême même dans le ventre de la mère du

moment que l'on peut atteindre le fœtus avec la main ou avec un instrument spécial.

L'ouvrage est comme on le voit moins consacré à la discussion de problèmes théologiques qu'à l'exposé des conséquences pratiques qui résultent des solutions théologiques acceptées. L'auteur l'avait écrit pour l'instruction des médecins, des prêtres et des sages-femmes.

R. Genestal.

G. Mau. **Die Religionsphilosophie Kaiser Julians** in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter. Leipzig, Teubner, 1908, un vol. 8° de VIII-170 p. — M. M. a surtout donné une analyse des deux discours de Julien sur le Soleil et sur la Mère des dieux; mais cette analyse est enrichie d'un commentaire qui rend compte de toutes les influences philosophiques manifestes dans ces deux dissertations. Le néoplatonisme y est constamment perceptible : Jamblique et Porphyre surtout, et Plotin à un degré moindre ont eu part à la formation de la symbolique peu cohérente que Julien a substituée à la fable orientale primitive. M. M. ne nie pas cependant la part du stoïcisme dans la métaphysique de l'empereur philosophe. La religion qu'il a prétendu créer a aussi subi des influences mithriaques assez sensibles notamment dans sa liturgie : son culte d'Hélios a toutefois, par ses bases doctrinales empruntées à Jamblique, des prétentions plus marquées que le mithriacisme à un panthéisme solaire.

P. Alphandéry.

H. d'Arbois de Jubainville. **Táin bó Cúalnge. Enlèvement [du taureau divin et] des vaches de Cooley.** Traduction. Première livraison publiée avec la collaboration de M. A. Smirnof. Paris, H. Champion, 1907, un fasc. 8° de 83 pages. — Nous avons eu plusieurs fois, en résumant ce qui dans les communications à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres nous paraît intéresser nos études, l'occasion de rapporter les solutions proposées par M. d'A. de J. à divers problèmes de mythologie celtique à propos du *Táin bó Cúalnge*. M. d'A. de J. propose d'identifier Cuchulin au bûcheron figuré sur les bas-reliefs de Paris et de Trèves, le dieu Lug au Mercure des bas-reliefs gaulois, et Dond de Cualnge au Tarvos Trigaranos du Musée de Cluny. Dans l'introduction copieuse qu'il a placée en tête de ce premier fasc. de sa traduction, il ajoute à ces hypothèses quelques ingénieux rapprochements entre Cuchulin et les Cyclopes grecs, le Taureau de Cooley et le Minotaure.

Cette introduction contient en outre, pour l'histoire de la religion celtique, des études sur les procédés de divination dans la religion druidique et de nouvelles considérations sur le rôle de de la confrérie des *filid* pour la constitution du trésor épique du monde celte.

P. A.

R. P. Delattre. **Le culte de la Sainte Vierge en Afrique d'après les documents archéologiques**, Paris-Lille, Desclée, De Brouwer, 1907, un vol. 8° de vi-232 p. illustré. — Le P. Delattre nous donne ici un précieux relevé de toute une série de ses découvertes. Son étude se divise en deux parties : monuments antérieurs au viiie siècle (c.-à-d. à la destruction de Carthage par les Arabes en 698) ; monuments postérieurs au viiie siècle. Dans la première catégorie se placent : un bas-relief en marbre blanc représentant la Vierge entourée de prophètes et de l'ange Gabriel, un bas-relief de l'apparition de l'ange aux bergers, des figures d'orantes (on sait que la Vierge dans l'art primitif chrétien est souvent représentée en figure d'orante, surtout sur les objets de petite dimension, bas-reliefs, mosaïques, figures sur vases de plomb), une stèle funéraire carthaginoise, des statuettes de terre cuite représentant presque toutes la Vierge allaitant l'Enfant Jésus, des carreaux de terre cuite sur lesquels sont figurées des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament, quelques-uns portant une invocation à Marie; des plombs de bulles portant l'image de Marie avec l'Enfant-Jésus ou en orante; enfin le bas-relief de Cherchell découvert en 1889 représentant l'adoration des Mages et qui fait maintenant partie des collections chrétiennes du Louvre. Pour la période postérieure à 698, M. D., après une intéressante introduction sur le culte de la Vierge en terre africaine, décrit une médaille avec invocation en arabe, une statuette de la Vierge trouvée à Tébessa, une statuette découverte dans le village de l'Ariana, situé au fond de la plaine de Carthage; une statue de bois trouvée à la Manouba, non loin de Carthage, et représentant la Vierge des Sept Douleurs, et un certain nombre de monnaies mariales, monnaies d'argent de la république de Gênes. Accessoirement M. Delattre donne la description et propose l'origine d'un grand nombre de monuments moins importants, mais à l'étude desquels l'historien du christianisme africain trouvera sûr profit.

P. A.

Dr Johannes Drehmann. — **Papst Leo IX und die Simonie.** Ein Beitrag zur Untersuchung der Vorgeschichte des Investiturstreites. Leipzig, Teubner, 1908, un vol. gr. 8° de iv-96 pages. — Le professeur Goetz de Tübingue a entrepris la publication, sous le titre assurément compréhensif de *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*, d'une série d'ouvrages qui caractérise en ses différents moments « die Entwicklung des geistigen Lebens dieser Zeiten » sans pour cela se risquer dans des synthèses littéraires. Du premier de ces livres, dû au Dr Ludwig Zoepf : *Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert*, nous aurons bientôt à parler plus longuement. Nous ne saurions manquer de signaler aussi le second volume déjà paru : *Papst Leo IX und die Simonie*, par M. *Johannes Drehmann*. On s'est trop habitué à représenter Léon IX comme le docile instrument d'Hildebrand pour l'exécution de son plan de réformes. M. D. ne nie pas l'aide apportée par le futur Gré-

goire VII à la vigoureuse action antisimoniaque menée par Léon IX dès les premières années de son pontificat, mais il ne fait pas d'Hildebrand le promoteur et le modérateur de cette action ; il montre la pensée de Léon IX s'affirmant très personnelle dans une série de décisions conciliaires à partir de la réunion synodale de Rome en 1049. Il met aussi en relief les premières manifestations d'indépendance pontificale à l'égard d'Henri III « faiseur de papes » et dégage ce qui, dans la lutte contre la simonie, peut être reconnu comme « vorstadium » de la querelle des investitures.

P. A.

M. Heimbücher. — **Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche**. 2e édition, considérablement modifiée. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1907, 3 vol. 8° de VIII-523, VIII-629, VIII-655 pages. — Ce très estimable manuel répond aux exigences de la critique moderne et n'est pas, comme tant d'ouvrages annoncés sous un titre analogue, un démarquage plus ou moins habile, mais rarement utilisable, de l'œuvre qui fit le renom de Pierre Helyot. M. Heimbücher consacre le premier volume à la famille bénédictine, le second aux ordres mendiants et en général à tous ceux qui suivent la règle de S. Augustin, le troisième à l'histoire de la Société de Jésus. Ce ne sont là, est-il besoin de le dire, que les grandes divisions de ce manuel ; les plus récentes congrégations, innombrables et dont plusieurs ont déjà une histoire et une action qui sollicitent l'étude impartiale, sont indiquées et leurs origines racontées et coordonnées. Si les historiens qui se sont spécialisés dans l'étude de chaque ordre donnent à l'œuvre du Prof. Heimbücher un témoignage d'estime aussi complet que celui que lui adressent les érudits de l'école franciscanisante actuelle, ce livre a bien des chances de devenir classique dans l'historiographie religieuse. Cf. en effet *Archivum Historicum Franciscanum*, fasc. II et III de l'année I, pp. 449-462 l'art. du P. Michal, *Bibl. O. F. M.*

P. A.

J. C. Broussolle. — Cours d'Instruction religieuse. **La Religion et les Religions**. Seconde partie : Les Religions. Paris, Téqui, 1909, 1 vol. in-12 de 383 pages. — Ce livre ne dissimule pas son caractère confessionnel : « Après avoir parlé, dans le premier groupe de ces leçons, de la religion en général, puis de la religion révélée, qui seule peut être la vraie religion, c.-à-d. une religion divine, nous passerons rapidement en revue, dans la deuxième partie des cours, les autres religions. Nous les appelons, de façon générale, les fausses religions ». « L'histoire des religions a son intérêt et aussi son utilité, bien qu'elle soit quelque peu dangereuse ». Tout au long de son livre, M. Broussolle s'occupe de déterminer la valeur relative de chacune des religions en prenant, cela s'entend, pour point de comparaison, l'éthique et la

métaphysique de l'Église catholique. Dans une de ces religions il découvre « un certain monothéisme », une « morale individuelle qui nous étonne par la pureté de ses manifestations », dans une autre « une incohérence dogmatique » qui aboutit au « scepticisme » etc. Méthode toute subjective, réunion d'arguments d'apologétique, mais qui témoignent de lectures très vastes et tout à fait au courant de la littérature scientifique.

P. A.

D. Henri Quentin, bénédictin de Solesmes. — **Les martyrologes historiques du moyen âge**. Étude sur la formation du martyrologe romain. — Paris J. Gabalda, 1908. 1 vol. 8° de XIV-741 pages. — Ce livre fournira un excellent instrument aux recherches poursuivies dorénavant sur l'hagiographie du haut moyen-âge. M. H. Q. résume ainsi les résultats nouveaux auxquels il est arrivé dans ses recherches sur les sources d'Usuard : « Les exemplaires de l'œuvre de Bède ont été divisés en deux familles distinctes ; nous avons mis au jour le martyrologe lyonnais du ms. latin 3879 de la Bibliothèque Nationale, reconnu le martyrologe attribué par Adon et Usuard à Florus de Lyon, et constaté qu'il en avait existé au moins trois états successifs. La connaissance du martyrologe de Florus une fois acquise, il nous a été possible de critiquer avec sûreté le singulier document connu sous le nom de Petit Romain et nous l'avons restitué à son véritable auteur qui n'est autre qu'Adon de Vienne. Enfin, nous avons établi l'existence de trois éditions successives de l'ouvrage d'Adon lui-même ». Se plaçant à un point de vue strictement scientifique, M. H. Q. donne de l'œuvre de Bède, des hagiographes lyonnais, d'Adon de Vienne, des analyses critiques qui paraissent définitives. Au point de vue de l'histoire des idées religieuses retenons ce résultat : Benoît XIV, traitant de l'infaillibilité des Souverains Pontifes dans les sentences de canonisation, affirme que l'infaillibilité du jugement pontifical n'est engagée par l'insertion de noms de saints au martyrologe romain que dans le cas de canonisation proprement dite. Or les recherches de M. Quentin lui permettent d'aller plus loin encore : « Le dernier caractère qui en ressort pour nos textes, caractère qui cette fois s'applique à tous sans exception, est précisément celui d'être des œuvres essentiellement privées. Non seulement l'autorité pontificale, mais les autorités épiscopales elles-mêmes ne sont jamais intervenues pour diriger les choix des compilateurs... Chaque rédacteur garde son entière liberté pour l'élection des personnages qu'il juge à propos d'insérer dans son œuvre. Assurément, dans beaucoup de cas, le saint ainsi introduit, d'autorité privée, dans le livre qui va chaque jour grossissant, est déjà en possession d'un culte régulier, mais il y en a d'autres aussi où le rédacteur cherche avant tout à combler tant bien que mal un jour demeuré vide et où il n'a d'autre source qu'un récit sans valeur, ou même, si l'on veut, une source historique, mais insuffisante pour permettre d'affirmer la réalité du culte » (pp. 688-89).

P. A.

Bibliographie nationale suisse, Fasc. V, 10e S. — **Confession israélite et la question des Juifs**. — Berne, K. J. Wyss, 1907, 1 vol. 8o de VIII-104 pages. — Nous avons eu récemment (Revue, t. LVIII, p. 152) l'occasion de signaler à nos lecteurs la très utile « Bibliographie nationale suisse » à propos d'un important fascicule de cette collection, dû à M. le prof. Fr. Heinemann, de Zurich, et consacré à la littérature relative aux groupes hétérodoxes et au pouvoir coercitif de l'Église en Suisse. Le présent fascicule, sensiblement moins considérable, a été rédigé par le « Bureau de la Commission centrale pour la bibliographie suisse », mais les auteurs nous avertissent, dans l'Avant-propos, du concours efficace qu'ils ont reçu, pour la constitution de cette bibliographie, de M. le grand rabbin Wertheimer. Tout ce qui concerne l'établissement et la situation actuelle des Israélites dans les cantons suisses est catalogué avec un soin méticuleux; de même pour les livres ou brochures ayant trait à l'antisémitisme ou au sionisme; mais ce petit volume, qui ne se donne que pour une bibliographie locale, a des richesses inattendues : les sémitisants y trouveront un bon relevé des publications parues en Suisse sur la religion ancienne d'Israël, et cette liste est assez copieuse, vu l'importance de la seule activité historique et exégétique de Genève, de Zurich ou de Bâle (v. surtout pp. 33-40).

P. A.

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

V. FAUSBÖLL. — L'éminent orientaliste danois s'est éteint le 3 juin dernier à Copenhague, âgé de 87 ans. Nous empruntons au *Journal Asiatique* (sept.-oct. 1908) les termes de cette note biographique. Né le 22 septembre 1821, Fausböll étudia d'abord la théologie, mais il ne tarda pas à se tourner vers la philologie iranienne. Après avoir appris le sanskrit sous la direction de Westergaard, il s'attaqua au pâli. La Bibliothèque royale de Copenhague possédait une riche collection de manuscrits pâlis qui lui avaient été donnés par Rask en 1823. Malheureusement les instruments de travail faisaient défaut et l'étudiant n'avait guère à sa disposition que la grammaire de Clough. Grâce à un travail opiniâtre, il vint à bout de toutes les difficultés, et, en 1855, il publiait le texte du *Dhammapada* avec une traduction latine. Encouragé par Childers et Weber, il entreprit ensuite sa magnifique édition du *Jâtaka*, qui parut en 7 volumes, de 1877 à 1897. Son dernier travail fut un tableau de la mythologie indienne d'après le *Mahâbhârata* (1903). Fausböll a été, avec Childers, le véritable fondateur des études pâlies : philologue excellent et travailleur intrépide, il a élevé un monument impérissable qui mérite l'admiration et la gratitude de tous ceux qui s'intéressent à l'indologie et à l'histoire religieuse.

EDMOND STAPFER. — M. Edmond Stapfer, doyen de la Faculté libre de théologie protestante de Paris, est mort le 13 décembre à l'âge de 65 ans. Il avait été élève de la Faculté de Montauban, puis avait travaillé en Allemagne auprès de Beck et de Tholuck. Plus théologien qu'exégète, il ne s'était essayé aux recherches scripturaires que dans de rares occasions ; pourtant l'une de ses thèses avait pour sujet la composition de l'Évangile de Marc (*De extrema parte Evangelii Marci*, Tours, 1872, 8°). Il semble d'ailleurs que toute son activité scientifique ait été constamment attirée par un problème unique et multiple : l'étude de la pensée de Jésus, tantôt étude d'analyse interne (*La pensée de Jésus sur ses miracles*, Toulouse, 1868, 8°. — *Jésus de Nazareth et le développement de sa pensée sur lui-même*, Paris, 1872, 8°. — *Jésus-Christ, sa personne, son autorité, son œuvre*, Paris, 1896-98), tantôt étude de milieu moral et historique, de réactions du milieu sur Jésus ou de Jésus sur son milieu (*Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ*, Tours, 1876, 8°. — *La Palestine au temps de Jésus-Christ d'après le Nouveau Testament, l'historien Fla-*

rius Josèphe et les Talmuds, Paris, 1885 et 1892, 8°). — D'une extrême puissance de travail, il menait de front l'exercice d'un ministère pastoral actif et de son enseignement dogmatique. Il était entré en 1872 comme maître de conférences à la Faculté de Théologie de Paris : il en était élu doyen en 1902 après le court décanat de M. Ménégoz qui avait succédé au toujours regretté Auguste Sabatier. Philosophe religieux ou historien du premier christianisme, Edmond Stapfer ne se posa jamais en novateur, mais il défendit avec une ferme conscience et un talent solide les positions doctrinales ou scientifiques conquises par d'autres que par lui.

P. A.

DÉCOUVERTES

Trépanation, peut-être rituelle, observée sur les momies royales en Égypte. — Dans le *Journal des Débats* du 30 décembre 1908, M. G. Maspero signale les résultats les plus saillants d'un examen médical et anthropologique auquel viennent d'être soumises les momies, conservées au musée du Caire, des Pharaons des XIX[e] et XX[e] dynasties. La plupart de ces momies ont été mises à mal par les chercheurs de trésors qui, de tout temps, ont pillé la nécropole thébaine. Dans l'antiquité, quand les gardiens des tombes royales s'apercevaient du méfait, ils s'empressaient d'y remédier, comme ils pouvaient, dans l'intention d'assurer au mort une vie normale dans l'autre monde. C'est ainsi que Ramsès VI, ayant eu la main droite arrachée et emportée par des voleurs qui voulaient le dépouiller de ses bagues à loisir, se la vit remplacer par celle d'un autre cadavre. « Peut-être la substitution ne lui fut-elle pas agréable car c'était une main de femme dont la délicatesse jure avec l'ampleur de celle qu'il avait conservée ; que devint ce Pharaon manchot parmi les monstres qui infestaient les routes de l'Hadès? Nous l'avons remonté, tant bien que mal, plutôt mal que bien et nous l'avons couché dans un des compartiments les plus inaccessibles de nos armoires, mais il inspire une crainte superstitieuse à nos gens de service. Ils se racontent entre eux qu'il se lève la nuit et qu'il parcourt le musée d'un pas incertain à la recherche du membre qui lui manque. Il est l'un des plus fâcheux parmi les *afrites* qui hantent nos galeries à partir du moment où nous avons fermé les portes : personne ne les a vus encore, mais on les entend quelquefois lorsque l'on fait des rondes de nuit et ils manifestent leur mauvaise humeur d'être dérangés pendant les heures qui leur appartiennent, en culbutant les chaises ou en frappant à grand bruit sur les vitrines. »

Toutefois, l'état de conservation est généralement suffisant pour permettre nombre de constatations intéressantes, notamment celle-ci :

« Un trait commun à presque tous, c'est la présence au sommet du crâne d'un large trou à peu près triangulaire qui fut pratiqué chez les uns au cours

de l'embaumement, chez les autres pendant les derniers instants de l'agonie ou immédiatement après la mort : les bords de la plaie montrent, en effet, qu'au moins sur Ramsès V l'opération fut faite lorsque les tissus étaient encore mous et plastiques. On n'en saisit pas bien l'intention, mais je pense qu'on ne se trompera guère si on l'explique par une nécessité religieuse. Les maladies étaient causées par l'invasion d'un esprit mauvais : il se glissait dans le corps par le nez, par la bouche, par les oreilles, et le malade qui n'avait pas la force de l'expulser était forcément condamné. Chez certains peuples, l'esprit possesseur se réfugie dans le cerveau lorsqu'il a tué son homme, et on ne le déloge de sa retraite qu'en lui frayant une voie à travers la boîte crânienne. Est-ce pour lui permettre de s'en aller que les embaumeurs percèrent la tête des Pharaons? Il se pourrait d'ailleurs que cette opération ne fût plus sous les Ramessides qu'une manipulation sans valeur précise : on continuait à traiter les morts du temps présent d'après la formule des âges primitifs, mais on ne s'inquiétait plus de comprendre les raisons pour lesquelles la formule avait été établie. Je n'ai pas remarqué que les momies privées eussent subi ce genre de trépanation : était-elle particulière aux souverains, et l'origine doit-elle en être reportée à quelque épisode encore inconnu du mythe d'Osiris ou d'Horus? »

Dédicace bilingue au dieu minéen Wadd, trouvée à Délos. — Les fouilles si consciencieusement poursuivies à Délos par l'École française d'Athènes, grâce aux libéralités du duc de Loubat, ont fourni un document unique jusqu'ici : un autel de forme tronc-conique portant une dédicace bilingue minéo-grecque au dieu Wadd, faite par deux habitants de l'Arabie méridionale venus sans doute à Délos, vers le milieu du IIe siècle avant notre ère, pour les besoins de leur commerce. Le texte grec est particulièrement intéressant : Ὄδδου, Θεοῦ Μιναίων, — Ὀάδδῳ; « (Autel) *de Oddos, dieu des Minéens. A Oaddos* ». M. Clermont-Ganneau qui publie et commente ce texte (*Comptes-rendus Acad. des Inscript.*, 1908, p. 546-560) ne croit pas que les deux formes du nom divin soient le fait d'une erreur de lapicide, car l'arabe a conservé le souvenir d'une double vocalisation *Wadd* et *Woudd*.

Fouilles à Adulis. — Dans les *Monumenti Antichi* publiés par la *Reale Accademia dei Lincei*, t. XVIII (1908), p. 437-572, M. R. Paribeni rend compte des fouilles qu'il a conduites, avec l'aide de M. Fr. Gallina, à Adulis dont les ruines sont englobées aujourd'hui dans la colonie italienne de l'Erythrée. Quatre périodes ont été déterminées dans le développement de la ville antique. La première est antérieure à l'époque ptolémaïque et remonte jusqu'à des temps indéterminés; la deuxième est gréco-romaine avec cultes païens; la troisième est chrétienne et disparaît brusquement à la suite d'une catastrophe; la quatrième, également chrétienne, n'a laissé que des traces misérables. A la deuxième période se rapporte une construction dont la base affecte la forme d'un large tronc de pyramide rectangulaire et à gradins que M. Paribeni consi-

dère comme un autel consacré au culte solaire. Non sans une certaine hésitation, que justifie la distance dans le temps et dans l'espace et que le lecteur partagera en l'absence de trouvailles caractéristiques, le savant archéologue penche pour voir dans ce monument une influence chaldéenne et une imitation des ziggurat.

Zeus Olbios en Mysie. — Un bas-relief votif trouvé près de Panderma et entré récemment au musée impérial ottoman, offre une curieuse représentation de Zeus Olbios que publie Edhem Bey (*Bulletin de corresp. hellénique*, t. XXXII (1908), p. 521-528). Le dieu est figuré debout, vêtu d'une tunique et de l'himation, s'appuyant à un sceptre de la gauche et versant, de la droite, une libation sur l'autel. A ses pieds se dresse un aigle. Le dieu porte la barbe et de longs cheveux. Sur la tête, deux cornes se recourbent comme celles d'un bœuf. D'autre part, le fronton de ce relief est orné d'une tête de taureau. Enfin, au-dessous de la figure principale, est sculptée une scène de sacrifice. Edhem Bey rapporte ce monument au premier siècle avant notre ère. Ce type divin, en cette région, est nouveau et vraisemblablement indigène.

R. D.

La Revue Africaine (n° 269, 2e trimestre 1908) a publié, de notre éminent collaborateur M. Salomon Reinach, un article intitulé *Bas-reliefs énigmatiques* qui soulève d'intéressants problèmes d'histoire ou tout au moins d'iconographie religieuse. Il a trait à un groupe de monuments : une urne de marbre (urne de Vienne), deux coffrets en pierre, trouvés, l'un à Essarois (Côte-d'Or), l'autre à Volterre — enfin un bas-relief provenant de la Condamine et dont le moulage est maintenant au Musée de Saint-Germain. Tous portent des représentations de scènes et de personnages d'apparence religieuse, d'étranges sacrifices à des idoles ignorées, des gestes qui semblent rituels, des figures d'un symbolisme indéchiffrable — et aussi quelques caractères dont une lecture tout hypothétique a été proposée par Hammer qui, le premier signala le vase de Vienne et les deux coffrets à l'attention des archéologues (1818). Selon lui, ces trois monuments auraient appartenu aux Templiers et auraient servi à la célébration des rites mystérieux décrits dans les aveux que la torture arracha aux chevaliers lors de leurs procès. De même pour Mignard, membre de l'Académie de Dijon, qui traita de ces monuments en 1852 et 53. Les travaux de Gmelin et de H. C. Lea ont fait justice des légendes relatives au culte secret et aux orgies infâmes des Templiers; mais déjà en 1869 M. Loiseleur, dans une note sur les coffrets de pierre, qui, de la collection du duc de Blacas étaient passés au Musée Britannique, niait que les scènes représentées sur les deux monuments eussent quelque rapport avec le culte des Templiers : il y voyait des monuments gnostiques et ophitiques, remontant au XIVe siècle et peut-être dûs à des sectaires druses. M. Pfeiffer (*Zeitschrift f. Kulturgeschichte*, t. IV, 1897, p. 385 et suiv.) a cru expliquer les tableaux du coffret d'Essarois en les rapprochant de ce que nous

ont appris S. de Sacy, F. Perrier et Chwolson touchant les rites mystérieux des Ismaélites et des Sabéens, continuateurs du gnosticisme de Bardesane; le coffret de Volterre, tout en lui semblant étroitement apparenté au coffret d'Essarois, lui paraît devoir être attribué aux Druses, à cause de l'image du veau qui se trouve sur l'une des faces et correspond peut-être à une idole des Druses. Or, M. Reinach, bien que s'abstenant de formuler une opinion sur l'origine religieuse des scènes rituelles représentées sur les coffrets, affirme, en s'appuyant sur les connaissances précises que nous ont apportées les travaux de M. R. Dussaud, que rien de ce qu'on sait sur les Nosaïris et leurs rites ne justifie, même dans la plus faible mesure, l'attribution des bas-reliefs des coffrets Blacas à des sectaires syriens. Il montre aisément combien est légère l'hypothèse de M. Pfeiffer suivant laquelle les Templiers auraient rapporté ces coffrets d'Orient « pour leur intérêt artistique ou scientifique ». MM. Loiseleur et Pfeiffer ignoraient la destinée de ces coffrets après la vente Blacas et ne les jugeait que d'après les lithographies quelque peu « interprétées » qui en avaient été publiées par MM. Hammer et Mignard. M. Salomon Reinach a pu retrouver les coffrets Blacas au Musée Britannique et les photographies excellentes que renferme son article permettent de préciser les termes de ce très curieux problème iconographique.

P. A.

PUBLICATIONS DIVERSES.

En étudiant *La religion et l'art dans l'Égypte ancienne* (*Revue des Idées*, 15 nov. 1908 et tirage à part), M. George Foucart recherche les répercussions de la statuaire sur le culte en Égypte.

C'est un fait reconnu aujourd'hui que l'art, à ses débuts, n'a eu d'autre but que de concourir à des cérémonies magiques ou religieuses. L'Égypte en offre un exemple remarquable. Les artistes de la vallée du Nil ont cherché soit à assurer le culte des dieux, soit à permettre au mort une heureuse vie d'outre-tombe. Ces principes que nul plus que M. Maspero n'a contribué à établir sont pris comme point de départ. L'auteur prend position contre le totémisme égyptien dont M. Van Gennep a montré ici même les lacunes (*RHR*, 1908, II, p. 42 et suiv.). M. G. Foucart ne peut, dans ce bref article, qu'indiquer certaines directions que, selon lui, le développement de la statuaire imposa aux idées religieuses égyptiennes. « Les exemples sont nombreux, dit-il, qui prouvent comment les exigences de ce culte (des statues) ont contribué à préciser ou à développer un certain nombre de concepts religieux. »

— Où Aphrodite a-t-elle trouvé le corps d'Adonis ? se demande M. S. Menardos dans *Journal of Hellenic Studies*, 1908, p. 133-137. Il y répond en

corrigeant l'Ἄργος πόλις à Chypre en Ἄρσος et en remarquant qu'en chypriote ancien et moderne ἄρσος a la valeur de ἄλσος.

— Le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* fondé par Ch. Daremberg touche à sa fin sous la direction de M. Edmond Saglio et avec l'actif concours de M. Edmond Pottier : le 41ᵉ fascicule (*Radius-Sacrificium*) a paru dans le courant de cette année. Les articles qui intéressent l'histoire des religions sont nombreux et importants. Sous le titre *Religio*, M. Toutain expose le sentiment religieux en Grèce et à Rome ; sous *Ritus*, les rites propitiatoires, les rites divinatoires et les rites des mystères ; sous *Sacra*, les cultes privés et les cultes publics. MM. Legrand et Toutain, le premier pour la Grèce, le second pour Rome, traitent l'article *Sacerdos* et M. Chapot le *Sacerdos Provinciae*. MM. Legrand et Toutain se partagent encore l'important article *Sacrificium* ; le premier passe en revue dans le monde grec l'intention du sacrifice, la matière du sacrifice (offrandes sanglantes et non sanglantes dont les libations et les parfums), enfin les rites du sacrifice. Le second se propose : 1° d'examiner successivement les libations, les sacrifices d'animaux, les sacrifices humains ; 2° de déterminer quelles étaient les conditions extérieures nécessaires pour qu'un sacrifice fût valable ; 3° de rechercher quelle était la véritable signification des sacrifices à Rome. Les deux derniers paragraphes doivent figurer dans la prochaine livraison ; mais il apparaît que cette double et importante monographie est traitée du point de vue strictement historique. Dans l'article *Sabazius*, M. Fr. Cumont résume les travaux qu'il a consacrés au dieu thraco-phrygien, notamment son étude sur *Sabazius et le Judaïsme* dans lequel il montrait l'influence des colonies juives établies par les Séleucides en Asie Mineure.

Signalons, enfin, un curieux article *Regnum-Rex* rédigé depuis nombre d'années par Fustel de Coulanges et inséré sans changement. Le caractère sacerdotal de l'ancienne royauté y est fortement marqué.

— La 57ᵉ livraison de l'*Ausführliches Lexikon der griech. u. röm. Mythologie* de Roscher a paru en septembre 1908. On y trouve un article sur *Psyche* d'Otto Waser où sont exposées les traditions littéraires avec comparaison entre la conception homérique et celle des non-civilisés et où sont décrites les diverses représentations figurées : l'âme-oiseau, les εἴδωλα, Psyché en tant que papillon auquel se rattache le groupe Psyché et Eros. Citons encore les articles *Ptoios* (Höfer), *Pudicitia* (R. Peter), *Pygmaien* (importante notice d'Otto Waser), *Pygmalion* (Türk) avec note de Hüsing qui affirme que le nom est phénicien et a qualifié d'abord un dieu ; mais le document phénicien le plus important — dédicace à Astarté et à Pygmalion trouvée à Carthage — n'est pas cité et l'on s'en tient au *Phönic. Glossar* de Bloch ; enfin, *Pyrrha* (Weissäcker).

— Dans le fascicule d'octobre 1908 (tome XI, fasc. 4) de l'*Archiv für Reli-*

gionswissenschaft, M. Rudolf Hirzel continue son étude, *der Selbstmord*, par l'histoire du suicide dans l'antiquité grecque, à l'époque romaine et chez les premiers chrétiens. — M. Max Förster, *Adams Erschaffung und Namengebung*, reprend un passage de l'Henoch slave, interpolé dans des manuscrits sud-slaves de l' « Entretien des trois Saints » et publié par M. Jagić. D'après ce fragment, Adam aurait été créé de huit parties (terre, mer, soleil, nuages, vent, pierre, lumière du monde et Saint-Esprit) et son nom tiré des termes grecs désignant les quatre régions du ciel. M. Förster a retrouvé, presque mot pour mot, ce récit dans un texte latin jadis très répandu dans l'Europe occidentale. Il en suit la diffusion dans les diverses littératures européennes et montre que là où l'on cherchait les vestiges d'une ancienne cosmogonie des Germains, il n'y a, en réalité, qu'un écho des conceptions judéo-helléniques. — M. Martin P. Nilsson étudie *das Ei im Totenkult der Alten*. Des œufs ont été trouvés dans les tombes en Grèce et en Etrurie. Sur les monuments figurés, l'œuf est mis en relation avec les morts héroïsés ou avec les divinités chtoniennes. A l'hypothèse de Poulsen qui attribue une valeur aphrodisiaque à l'œuf comme à la grenade, M. Nilson préfère l'explication de Dieterich qui reconnaît dans le don de la grenade, de l'œuf et des grains de blé, l'idée de régénération. L'œuf renferme de la force vitale à haute tension qui se transmettra au mort et le ranimera, tout comme le sang du sacrifice. La même idée, quoique avec des manifestations différentes, a conduit les peuples germaniques à utiliser l'œuf dans les rites agraires et dans les rites du mariage. — M. Carl Meinhof donne un bulletin des religions africaines.

— La publication d'un minuscule vase grec en forme de chouette, fournit à M. Edmond Pottier l'occasion d'étudier les rapports entre Athéna et cet oiseau (*Bulletin de corresp. hellénique*, 1908, p. 529-548). Quelle est la raison de cette association et à quelle époque remonte-t-elle ? Le savant conservateur du Louvre admet, avec plusieurs mythologues, que l'Athéné classique combine l'Athéné Ergané « pacifique, agraire, issue des travaux des champs, protectrice de l'olivier, patronne des femmes laborieuses, et l'Athéné guerrière de la tradition homérique ». Certaines plaquettes en terre cuite montrent la chouette munie de bras humains et filant la laine : ce serait Athéna Ergané. Ainsi, derrière l'imposante mythologie aristocratique et guerrière, on saisit la religion populaire « où subsiste obstinément l'adoration de l'animal. Si jamais Athéné fut une déesse-chouette, comme le croyait Schliemann, n'est-ce pas en tant qu'Ergané qu'elle devait s'incarner dans l'oiseau qui fuit le bruit et l'éclat du jour, qui vit retiré et craintif, qui vole dans la nuit pendant que tout dort?... » Le culte d'Ergané est très ancien en Attique et M. Pottier pense que la chouette lui fut associée dès une haute époque. Il se rencontre avec M. Paul Girard pour attribuer à l'épithète γλαυκῶπις le sens de « à face de chouette », perpétuant le souvenir d'une très ancienne déesse-chouette locale.

R. D.

— M. Paul Sabatier a donné, le 30 avril de cette année, au palais Madama de Turin une conférence en français sur le caractère de saint François d'Assise. Les paroles de l'éminent biographe du Poverello ne nous sont connues que par le compte rendu qu'en a donné (n° du 1er mai) le *Corriere della sera*, de Milan et nous ne saurions garantir l'authenticité absolue de ce qu'a transmis ce reportage téléphonique; mais les conclusions de M. Sabatier nous apparaissent comme trop neuves émanant de lui et appelées à modifier trop sensiblement l'idée que ses lecteurs s'étaient formée de saint François pour que nous ne reproduisions pas — en le résumant — ce compte rendu, si imparfait qu'il puisse être (V. aussi *Archiv. francisc.*, fasc. II-III, p. 480). L'originalité du saint consiste surtout en un effort constant de l'esprit pour imiter le Christ et arriver ainsi à la propre perfection en supprimant autant qu'il est possible le vieil Adam pour s'approcher de cette figure idéale du régénérateur que saint Paul appelle le second Adam. La grande originalité de saint François fut donc son catholicisme. Il fut catholique comme peut-être personne ne l'avait été avant lui et comme bien peu le furent après lui. L'idée païenne de la propriété se transforme chez lui en un rigide critérium de devoir et de responsabilité pour l'emploi que chacun fait de son propre avoir et de ses propres moyens. Il recommanda à ses disciples de ne rien posséder sur terre ; pourtant ses frères ne furent pas un ordre de mendiants, mais bien un ordre laborieux ; ils ne devaient rien avoir en propre pour leur satisfaction égoïste, mais ils devaient tout conquérir par le travail pour donner aux pauvres présents et à venir. Sous cet aspect, en lui et par lui l'Église fait effort pour éliminer graduellement la vieille notion païenne de la propriété, et sa prédiction fut le premier éclair précurseur d'une civilisation qui n'est pas encore née.

Mais la figure du Poverello est encore plus surprenante lorsqu'on examine sa foi : « Saint François avait la sensation de marcher, et en même temps il sentait que l'Église l'attendait à chaque détour du chemin pour lui donner le désir, la force et aussi le programme d'un nouveau progrès ; il se sentait fils de cette éducatrice séculaire : fils, non pas esclave. De là, un double caractère dans son catholicisme : profondément soumis, parfaitement libre. Ceux qui nous disent que saint François a obéi ont raison ; ceux qui nous disent que saint François a parlé haut, que son testament est un des plus énergiques documents individualistes qu'il y ait dans l'histoire de l'Église ont aussi raison. Dans l'heure la plus angoissée de sa vie il a écrit : « Postquam Dominus dedit mihi de fratribus, nemo ostendebat mihi quid deberem facere, sed ipse Altissimus revelavit mihi quod deberem vivere secundum formam Sancti Evangelii ». — L'orateur démontre que saint François ne fut pas un instrument passif aux mains de la hiérarchie ecclésiastique : il évoque la figure d'Innocent III et ses colloques avec le Poverello où celui-ci donnait « lumière et conseil » au chef de l'Église. L'autorité ecclésiastique était alors conçue comme un concours de forces, une association de volontés ; chacun avait non seulement le droit, mais le devoir de prévenir l'Église lorsqu'il apercevait quelque péril à l'horizon. La

soumission à l'Église était, chez saint François, active, joyeuse, c'était plus une adhésion qu'une soumission ; adhésion d'un fils qui sait d'avance que son père a raison, mais chez lequel ne peut naître l'idée qu'il doive obéir sans comprendre, qu'il est nécessaire, normal, d' « obéir dans les ténèbres » ; il ne croit pas faire injure au père en lui révélant ses besoins, en lui donnant un avertissement solennel.

La parabole de la belle dame du désert aimée du Roi, que saint François raconte à Innocent III, pour lui faire approuver sa règle, la résistance de sainte Claire à Grégoire IX et Innocent IV qui voulaient tempérer la règle franciscaine sont pour P. Sabatier la démonstration du double effort de l'individu qui n'abdique pas sa personnalité et n'est satisfait que le jour où il peut reverser son travail personnel dans l'œuvre collective, et de l'autorité sociale qui accueille, non sans examen et sans preuve, l'aide de l'individu.

— Le Dr Paul Carus emploie une science qui est réelle à des buts extrascientifiques, mais dont on ne saurait nier l'élévation. Il ne faut prendre ses « *Chinese Thought* » (Chicago, Open Court publishing Company) que comme un livre de vulgarisation et presque d'apostolat. En terre américaine l'homme jaune est pour la foule le patient envahisseur à la pensée mystérieuse et redoutée. M. Carus s'est proposé de faire connaître cet esprit : on ne peut vraiment dire qu'il en ait dans ce but éclairci tous les recoins. Quelques pages sont consacrées à la littérature religieuse chinoise. L'occultisme et le symbolisme zodiacal occupent une moitié de ce petit volume. Est-ce bien là « the necessary material for psychological appreciation of the Chinese » ?

— Nous recevons le programme et un numéro spécimen de la « *Rivista di Scienza-Scientia* » publiée à Bologne (Nicola Zanichelli), Londres, Paris, Leipzig. Elle s'annonce comme une « revue internationale de synthèse scientifique » « fondée en vue de contrebalancer les fâcheux effets des spécialisations scientifiques à outrance. Elle publie des articles qui se rapportent aux branches diverses de la recherche théorique, depuis les mathématiques jusqu'à la sociologie, et qui tous sont d'un intérêt général ». Ce programme, disons-le, est fidèlement suivi, mais pas encore au profit de nos études ; nous ne bénéficions d'aucun des articles portés au sommaire de ce numéro. *Scientia* paraît quatre fois par an par livraisons de 200 à 220 pages. A partir de 1909 *Scientia* joint, à son texte principal, dans lequel chaque article paraît dans la langue de son auteur, un supplément renfermant la traduction française de tous les articles originaux allemands, anglais et italiens. Pour la France, les colonies françaises, la Suisse romande et la Belgique, les demandes d'abonnement doivent être adressées à la maison F. Alcan.

— Nous avons reçu les deux premiers fascicules d'une revue bibliographique qui se présente sous ce titre explicite : « *Bibliophoros* decurrentis literaturæ

scientiæ catholicæ praecipuos in hoc genere libros exhibens quos omnis natio in dies affert una cum de operibus judiciis ex clarioribus periodicis excerptis vel a peculiaris disciplinæ professoribus prolatis ». Cette publication, éditée à Rome par la librairie Bretschneider et dirigée par MM. E. Schmitz et I. Sestili, paraît tous les trois mois. Elle est divisée en de fort judicieuses rubriques : littérature biblique, patristique, théologique, canonique, philosophique, historique, archéologique, liturgique, apologétique, sociologique, pédagogique, catéchétique, ascétique, mystique, d'érudition diverse. Malheureusement les rubriques promettent souvent plus qu'elles ne tiennent : les ouvrages qu'elles contiennent ont déjà subi une sélection trop prudente, et en outre ils se trouvent en nombre plus que restreint. Sous la rubrique : Eruditionis variæ libri, figure *un* seul livre ; c'est le t. I du *Kirchliche Handlexikon* de Hilgenreiner, Nisius et Schlecht. A la rubrique : « (libri) Theologici » est adjointe une sous-rubrique significative : « Theologiæ antimodernisticæ literatura ».

— Les Actes du Congrès d'Oxford viennent de paraître, édités par la Clarendon Press en deux volumes d'aspect presque luxueux (*Transactions of the third international Congress for the History of Religions*. Oxford, at the Clarendon Press, MCMVIII. 2 vol. gr. 8° de XII-327 et 457 pages). L'exécution typographique en est des plus soignées et on a très heureusement illustré de quelques photographies les mémoires pour l'intelligence desquels la documentation graphique était indispensable ou qui avaient été accompagnés de projections démonstratives. Cette innovation sera remarquée : faute d'illustrations les précédents congrès avaient risqué, dans la publication de leurs actes, de laisser *in abstracto* certains exposés de découvertes ethnographiques ou archéologiques. Mais Oxford laissa loin derrière lui les précédents congrès en fait d'innovations pratiques : que l'on songe qu'à la suite d'une communication de M. Seligmann sur le culte de la mort chez les Veddahs de Ceylan, un gramophone fit entendre des chants veddahs ! — En dehors des documents officiels, comptes rendus et discours de séances générales, indices etc., ces deux volumes contiennent les neuf adresses présidentielles des neuf sections, adresses dont nous avons dit le particulier intérêt, et 128 mémoires qui se répartissent comme suit : Non civilisés, 16 ; — Chine et Japon, 12 ; — Egypte, 9 ; — Sémites, 17 ; — Inde et Iran, 21 ; — Grecs et Romains, 15 ; — Germains, Celtes et Slaves, 7 ; — Christianisme, 18 ; — Méthodologie religieuse, 13.

— Notre collaborateur M. Maurice Goguel vient de publier une importante brochure sur un sujet qui devait tenter cet exégète historien que nos lecteurs connaissent et apprécient : *Les Chrétiens et l'empire romain à l'époque du Nouveau Testament*. Paris, Fischbacher, 1908, 32 p. gr. in-8°. — Entre la vie religieuse du judaïsme et la vie politique telle qu'elle était constituée avec la domination romaine, il y avait opposition et conflit violent ; dans la pensée de Jésus, il n'y a aucune antinomie du même ordre entre l'Évangile et la vie

politique ; la possibilité même d'un conflit est exclue par le fait qu'il n'y a aucun point de contact. « A César ce qui est à César » ; Jésus se tient sur un terrain nettement transcendant. Les premières communautés chrétiennes semblent être, comme le maître lui-même, complètement désintéressées de la vie politique. Tout autre est l'attitude de l'apôtre Paul citoyen romain et apôtre à Rome : on trouve chez lui deux ordres d'idées qui paraissent contradictoires et dont M. G. démontre la conciliation aisée. D'une part, dès cette vie le chrétien est citoyen du Royaume des cieux ; il vit comme un étranger sur la terre, ou mieux, il est crucifié au monde, et le monde est crucifié pour lui (Gal., 6, 14). La rupture entre le monde et lui, et, par suite, entre les autorités politiques de ce monde et lui, est donc complète. D'un autre côté, Paul affirme que le chrétien est, non seulement quoique chrétien, mais parce que chrétien, un citoyen entièrement soumis aux autorités politiques, un citoyen modèle pour qui les droits de l'autorité politique se justifient par la puissance même de Dieu (Rom. XIII). M. G. reconnaît dans les écrits deutéro-pauliniens une conception tout à fait analogue à celle de l'apôtre. La pensée paulinienne est précisée dans la seconde Ep. aux Thessaloniciens (2, 1-12) où l'auteur montre τὸ κατέχον ou ὁ κατέχων, c'est-à-dire l'autorité romaine, maintenant l'ordre dans le monde, et ainsi empêchant la puissance du mal d'arriver au degré d'efflorescence nécessaire pour la manifestation de l'Antéchrist. L'intérêt de plus en plus grand que les Chrétiens portaient à la question des rapports avec les autorités politiques se manifeste dans le choix des épisodes dans le récit des Évangélistes. Chez Marc les épisodes où il est question des rapports avec l'autorité sont rares. Chez Matthieu se trouve encore une restriction formelle d'ordre théorique au principe de la déférence à l'égard des autorités politiques. Chez Luc, la tendance à concilier au Christianisme la bienveillance du monde romain est plus nette que dans n'importe quel autre évangile. Peu à peu le rôle joué par les Romains, et en particulier par Pilate, est modifié à mesure qu'on passe d'un évangéliste à l'autre, si bien que dans le quatrième évangile ce sont des Juifs et non pas des soldats romains qui sont les bourreaux de Jésus. Une préoccupation dominait l'esprit des narrateurs : présenter le récit de la Passion en expliquant le rôle des autorités romaines d'une manière telle que les Romains ne puissent plus trouver dans le fait de la condamnation de Jésus par Pilate un obstacle à leur conversion au christianisme. La préoccupation antijudaïque n'est encore qu'accessoire. Mais les mêmes tendances, les mêmes procédés d'apologétique se retrouvent encore plus fortement marqués dans les Actes. Dans ce récit les véritables adversaires de l'Évangile, ce sont les Juifs et nombreux sont les cas où les autorités romaines interviennent pour protéger les chrétiens, bons et paisibles citoyens de l'Empire, contre leurs adversaires juifs.

Ainsi, dans presque tous les livres du Nouveau Testament, nous trouvons les déclarations les plus bienveillantes, les avances les plus nettes qu'aucune société religieuse ait jamais adressées à un pouvoir politique étranger et de

religion différente. L'Apocalypse seule contient « quelques-unes des déclarations de guerre les plus formelles, il faudrait presque dire, tant elles contiennent d'hostilité, les plus haineuses que des consciences opprimées aient jamais adressées au pouvoir politique qui voulait les écraser ». On y reconnait aisément l'écho des sentiments de l'âme juive. Le pouvoir romain est, pour l'auteur de l'Apocalypse, une puissance non pas indifférente à l'Évangile, mais hostile, persécutrice, satanique. Le châtiment de Rome devient le fait central du grand drame eschatologique que décrit le voyant et qui est l'objet de l'attente anxieuse des Chrétiens.

— L'Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, pour l'année 1908-1909 a paru il y a quelques semaines. Il contient comme tous les ans un rapport sommaire sur les conférences de l'exercice terminé et le programme des conférences de l'exercice en cours. Le mémoire original qui selon l'usage doit ouvrir cet Annuaire est dû cette année à notre collaborateur M. A. Foucher, directeur adjoint pour l'histoire des religions de l'Inde, et a pour sujet : *Une liste indienne des actes du Buddha*. « Le temps ne semble pas très éloigné, dit M. Foucher, où les progrès de l'archéologie bouddhique de l'Inde pourront s'affirmer, de la façon à la fois la plus certaine et la plus pratique, par l'établissement d'un répertoire à peu près complet des scènes figurées de la légende du Buddha. » M. F. compte pour ce résultat sur l'appui réciproque et constant que se prêtent les textes et les monuments en s'identifiant ou s'authentiquant mutuellement. « C'est à ce travail préparatoire d'inventaire et de classement que nous voudrions apporter une nouvelle contribution en empruntant à deux passages du *Divyâvadâna* et du *Mahâvamsa* les éléments d'un index biographique du Çâkyamuni et en rapprochant des épisodes qu'ils énumèrent les représentations qui en ont été publiées. » Cet index occupe les pp. 4-27 ; et M. F. constate chemin faisant, « à quel point textes et monuments viennent d'un commun accord se ranger sous les mêmes têtes de chapitre. Rares sont les bas-reliefs conservés qui ne rencontrent pas immédiatement dans notre liste une étiquette appropriée ; plus rares encore sont les cas où nous n'avons pu mettre aucune image en face d'une de nos rubriques ». Cet index biographique du Buddha se trouve être du même coup un catalogue des motifs de l'art bouddhique. Il est à peine besoin de dire avec quelle compétence pareil relevé a pu être fait par l'indianiste à qui nous devons les Études sur l'iconographie bouddhique de l'Inde et sur l'art gréco-buddhique du Gandhâra.

— M. G. Guérin, professeur au Lycée de Brest, a publié dans le *Bulletin de la Société académique de Brest* (année 1906-1907, t. XXXII) une étude sur l'évangélisation du Finistère (VI[e] siècle) qui apporte une très utile contribution à la question des origines chrétiennes en Gaule, surtout de leur dernière période. M. G. corrige un certain nombre des erreurs de La Borderie (*Histoire

de Bretagne, I). Il suit l'œuvre de saint Paul et de saint Tudual dans la conquête chrétienne du Léon, celle de saint Guénolé et des moines de Landévennec, de Corentin et de Gurthiern, dans l'évangélisation de la Cornouaille. Ce chapitre essentiel de l'histoire religieuse armoricaine se ferme à l'extrême fin du VIe siècle. A ce moment le christianisme domine sans conteste dans le Léon, mais la Cornouaille cache encore des païens entre les monts d'Arrée et les Montagnes-Noires. De leur part la résistance était désespérée, mais ils étaient chaque jour plus étroitement enfermés entre les monastères de Quimperlé et l'évêché de Quimper, entre les petits ermitages des disciples de Tudual et de Guénolé, entre la grande abbaye de Landévennec et les nombreux *lanns* de Saint-Pol.

— La librairie Hinrichs peut enfin annoncer dans ses « Wissenschaftliche Neuigkeiten » l'achèvement de la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* de J. J. Herzog, refondue par le professeur A. Hauck. Cette œuvre qui honore grandement la théologie allemande contemporaine renferme la contribution d'environ 400 savants. Ses 21 volumes, en leur 17.000 pages gr. 8° comportent plus de 4.800 articles à travers lesquels il sera nécessaire d'avoir, pour se diriger et surtout organiser des recherches fécondes, un moyen plus pratique que l'ordre chronologique machinal. Heureusement un copieux index est annoncé pour les environs de Pâques 1909 et complètera ce monument remarquable en en montrant les moyens d'accès et d'issue.

P. A.

ERRATUM

Il s'est introduit, dans la dernière page de l'article de MM. Hubert et Mauss, publié dans notre numéro de septembre-octobre, quelques fautes d'impression qui nécessitent l'erratum suivant :

P. 263, ligne 14, *amo ?* » = *amo ?* » (*Confessions*, X, 8)
15, *discerem te.* » = *discerem te ?* » (*Ibid.* 37)
17, *suum* = *sum*
18, *quarentis,* = *quaerens*
eam ; ne que = *eam. Neque*
19, *invenio quod* = *invenio, quod*
meminissem. » = *meminissem...* » (*Ibid.* 35)
20, la mémoire c'est le tout = la mémoire, pour saint Augustin, est quelque chose de fort important ; c'est le tout
22, *multiplicitas et hoc* = *multiplicitas ; et hoc*
23, *sum,* » = *sum,* » (*Ibid.* 26)
26, car son maître voyait = car comme son maître il verrait.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME CINQUANTE-HUITIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS. — IMP. A. BURDIN ET Cⁱᵉ, 4, RUE GARNIER.

